Nietzsche
der Philosoph und Politiker

Von

Alfred Baeumler

Dritte Auflage

Verlag von Philipp Reclam jun. Leipzig

Vorwort

In dieser Schrift wird Nietzsche als Denker von europäischem Rang behandelt und neben Descartes, Leibniz und Kant gestellt. Er selbst hat weder Descartes noch Leibniz noch Kant wirklich gelesen: er hat die Systeme dieser Denker lediglich in ihrem Zusammenhang mit der christlichen Tradition begriffen und sich ihnen entgegengestellt. Nicht auf die Genauigkeit und den Reichtum seiner historischen Kenntnisse kommt es an, sondern auf die Größe und Bedeutung seiner historischen Existenz, die sich mit jenen Systemen auseinandersetzt.

Man wird an meiner Darstellung das bunte Farbenspiel vermissen, das man von anderen Schilderungen her gewohnt ist. Aber es handelt sich hier nicht um den Dichter und Schriftsteller, sondern um den Philosophen und den Politiker Nietzsche. Wer die wechselnden Äußerungen des Schriftstellers auf eine einzige Ebene projiziert und sie dann wiederum innerhalb einer einzigen Deutungsebene zu vereinigen sucht, der kann zu einem einheitlichen Bilde nur gelangen, indem er Nietzsche zu einem Uneinheitlichen macht. Die wirkliche Einheit dieses gut verborgenen Menschen und Werkes erschließt sich nur dem, der Vordergrund und Hintergrund, Polemik und Philosophie zu sondern weiß. Ich glaube durch meine Interpretation einige Hauptbegriffe deutlich zu machen und damit etwas Unlegendarisches über den letzten der großen europäischen Denker zu sagen.

Kritik

Die beiden Gesichtspunkte „Philosophie“ und „Politik“ deuten nicht beliebige Querschnitte durch Nietzsches Werk an, sondern sie sind die notwendigen Ausgangspunkte für eine methodische Interpretation der Gesamterscheinung. In dem Abschnitt „Philosophie“ beschränke ich mich im wesentlichen auf Erkenntnislehre und Metaphysik; es kommt mir nicht auf Fülle an, sondern lediglich darauf, die Einheit des Gedankenganges überall sichtbar zu machen. Die Anwendung auf die einzelnen Gebiete der menschlich-geschichtlichen Welt, wie Lebensführung und Erziehung, Kunst, Psychologie, Geschichtsphilosophie, wäre eine Aufgabe für sich.

Ich habe den Grundriß eines verschütteten Tempels freizulegen versucht und einige Säulentrommeln aufeinandergewälzt. Die Rekonstruktion des vollständigen Baus werden, so hoffe ich, andere unternehmen.

Dresden, Januar 1931 — Alfred Baeumler

Einleitung

Nietzsche ist bisher immer vom Boden des Christentums aus verstanden — und mißverstanden worden. Man nahm ihn als Vollender Meister Eckharts oder Luthers, man faßte ihn auf als einen Propheten, einen Gläubigen oder wenigstens einen nach Glauben Ringenden. Selbst sein Atheismus und seine Feindschaft gegen das Christentum wurden nur von da aus gesehen: er war eben ein Abgefallener, ein Apostat, und je heftiger er sich gegen alles Christliche erklärte, desto mehr meinte man seines innerlichen Bekenntnisses zum Glauben der Väter, von dem er nur los wollte, nicht los konnte, gewiß zu sein. Die Frommen deuteten sein Leben als die Passion eines Gottlosen, sein Leiden als die Folge seines Unglaubens. Die Weltkinder dagegen fanden dieses Leiden begeisternd, die Ausbrüche des Einsamen berauschend.

Es kann hier nicht auf die Mißverständnisse eingegangen werden, denen das Lebenswerk Nietzsches ausgesetzt gewesen ist. Der Grund für den unwahrscheinlichen Umfang dieser Mißverständnisse liegt teilweise in der Eigenart des Werkes selber. Die veröffentlichten Schriften Nietzsches zeigen in der Tat sehr verschiedene Gesichter, und für einen Betrachter, der nur sie kennt, ist es schwer, wenn auch nicht unmöglich, die Einheit des Lebenswerks zu sehen. Nimmt man aber die nicht veröffentlichten Schriften hinzu, so wird die Einheit der Nietzscheschen Produktion sehr schnell deutlich. Man gewahrt einen Schriftsteller,

der seinen Weg von Anbeginn mit der größten Sicherheit geht, ohne es selbst zu wissen. Im ersten Augenblick mag es scheinen, als ob er sich einmal für die Kunst, einmal für die Wissenschaft, einmal für die Griechen, einmal für die Franzosen begeisterte, immer extrem, immer treulos, gleich heftig im Ergreifen wie im Verdammen. Als ob der Mann, der die Treue zu einer großen Aufgabe vorgelebt hat wie kaum ein anderer, die nicht ernst zu nehmende Rolle eines lyrisch-ekstatischen Judas gespielt hätte! Wie sieht es in Wirklichkeit aus? Während der Periode seiner überschäumendsten Hoffnungen auf Wagner und die kommende deutsche Kultur schreibt der junge Nietzsche mit seiner spitzigsten Feder ganz für sich die härtesten psychologischen Wahrheiten über Richard Wagner nieder — einige Jahre nachher, während der Periode seiner psychologischen und skeptischen Aphorismenbücher, die nach außen so kalt und abweisend sind, gibt er seine höchste Hoffnung nicht auf. Nichts verläuft bei ihm eindimensional, niemals ist er ein bloßer Stimmungsmensch, ein ästhetisch Erlebender. Ein verborgener Wille dirigiert alle seine Schritte. Jedes einzelne Werk, das er veröffentlicht, ist nicht naiver Abdruck eines bestimmten Zustandes seiner Seele, sondern jedes dieser Werke verfolgt eine Absicht, mit jedem einzelnen will der Verfasser bestimmte Menschen treffen und überzeugen, eine spezifische Wirkung hervorrufen. Daher hat jedes der Werke einen anderen Ton, einen anderen Klang und Stil. Jedes Buch ist eine künstlerisch stilisierte Aktion, es wendet sich *gegen* jemand, *gegen* etwas, und ist nur von diesem Ziel her richtig zu verstehen. Man kann also nicht ohne weiteres Nietzsches „Ansichten" diesen Werken entnehmen. Ganz wie es die Absicht verlangt, stuft der Verfasser Licht und Schatten ab: er lobt, wo er sich in Wahrheit überlegen weiß, ja

er lobt sogar den Feind; er sticht und höhnt diejenigen, mit denen er auf einer Bahn läuft. Aber niemals geschieht das sinnlos oder willkürlich, es ist alles bestimmt durch die eine Aufgabe. Das, was er eigentlich will, läßt er immer nur ahnen. Was er unmittelbar gibt, ist stets Vordergrund; er ist ein Meister des Vordergrundes. Er kann es deshalb sein, weil er seines Hintergrundes unerschütterlich gewiß ist. Nietzsche schreibt gleichsam pseudonym: Schopenhauer, Wagner, Dionysos, der freie Geist, Zarathustra sind seine Masken.

Augenblicksstimmungen und Einfälle, Eindrücke und Erlebnisse weiß Nietzsche außerordentlich wirkungsvoll zu verwerten. Das Leitende aber ist immer das verborgene Pathos seines Wesens. Es liegt etwas Unheimliches in der Kunst, mit der er sich zu verbergen weiß, mit der er Vordergründe um sich schafft. Manchmal wird ihm selber bange vor „diesem ganzen unheimlichen verborgen gehaltenen Leben", das er führt.

Viele bunte Farben und Lichter spielen über ein solches Werk. Diese Buntfarbigkeit hat ihren Grund in der Sensibilität seines Verfassers. Aber sie ist zugleich auch ein Erzeugnis der Kunst und des Willens. Die Farben sind mit Weisheit verteilt und gewählt; eine Geschlossenheit des Wesens, eine Einheitlichkeit des Willens, wie man sie sonst nur bei handelnden Naturen findet, verbirgt sich dahinter. Wer die *Sache* nicht sieht, um die es Nietzsche sein ganzes Leben lang gegangen ist, dem löst sich seine Erscheinung in lyrische Fragmente und Aphorismen auf. Wem aber diese Sache zu Gesicht gekommen ist (hier liegt die Schwierigkeit), dem ist auch das *Ereignis Nietzsche* deutlich. Nietzsche und seine Sache sind eins; Einheit, nicht Vielheit ist der Charakter dieses Lebens.

Seit Jahrhunderten steht Europa unter einem Druck. Es ist, als ob es seit dem Ende des Mittelalters etwas suche, was es nicht finden kann: eine Form des Lebens, eine verlorene Einheit und Sicherheit des Daseins. Dieses Europa nennt sich christlich; aber es ist daneben alles mögliche andere: griechisch und römisch, indisch und chinesisch, philosophisch und ästhetisch, wissenschaftlich und technisch, kriegerisch und kaufmännisch. Recht betrachtet weiß es selber nicht, was es eigentlich ist, und daher sucht es in allen Zeiten und Kulturen ängstlich und unruhig nach Formen und Begriffen. In tausend Unsicherheiten und Widersprüchen leben die Menschen dieses Europa dahin. Jeder sucht sich auf seine Weise abzufinden: der eine kniet vor den Sakramenten, wie es die Menschen des Mittelalters taten, der andere sucht seinen Protestantismus durch moderne Ideen aufzufrischen, andere werfen sich den Künsten in die Arme oder der wissenschaftlichen Askese. Politische und soziale „Probleme" tauchen auf, niemand übersieht sie mehr, niemand weiß mehr ein und aus.

Aus der sonnenbestrahlten Menge, die arbeitend, schwatzend und genießend von der dunklen Wolkenwand einer ungewissen Zukunft sich abhebt, sondert sich ein Mensch ab. Ein Satz nur kommt von den Lippen dieses Mannes mit dem fernschauenden Auge: „Gott ist tot." Er steht nicht auf und sagt: es gibt keinen Gott. Er sagt: Gott ist tot. Er sagt: Gott wird nicht mehr geglaubt. Der moderne Mensch ist ein Chaos, er hat keine einheitliche Seele mehr — würde er an Gott glauben, so wäre dieses Chaos nicht vorhanden. Es ist aber da — also ist Gott tot. Niemand achtet auf den Redenden, die nächsten Freunde halten ihn für einen Narren. „Die größten Ereignisse gelangen am schwersten den Menschen zum Gefühl: zum Beispiel die Tatsache, daß der christliche Gott tot ist, daß

in unseren Erlebnissen nicht mehr eine himmlische Güte und Erziehung, nicht mehr eine göttliche Gerechtigkeit, nicht überhaupt eine immanente Moral sich ausdrückt. Das ist eine furchtbare Neuigkeit, welche noch ein paar Jahrhunderte bedarf, um den Europäern zum Gefühl zu kommen: und dann wird es eine Zeitlang scheinen, als ob alles Schwergewicht aus den Dingen weg sei." Das ist das Erlebnis Nietzsches: die Dinge haben ihren Schwerpunkt verloren. Und das ist sein Grauen: niemand merkt es, niemand sieht die furchtbar gähnende Leere. Die alten Werte haben einen Zusatz erhalten, der sie wertlos macht — aber das stört die Bürger nicht. Sie stellen nur fest, daß die Werte „problematisch" geworden sind. Alles verwandelt sich in ein Problem, Gott selber wird zu einer Idee, mitunter sogar zu einer problematischen Idee. Je weniger man glaubt, desto mehr spricht man von Gott. An die Stelle schweigsamen Gottesglaubens ist eine beredte Religion oder gar eine geschwätzige Religiosität getreten. Da tritt einer auf, der zu stolz ist, den Unglauben in ein „religiöses Problem" zu verwandeln. Er hat den Mut, ins Nichts zu sehen, er hat die Kraft, zu fragen: Was nun? Welche unaussprechliche Torheit, angesichts dieser einzigartigen Lage von einem „Propheten" zu reden — als ob es einen Propheten geben könne ohne einen Gott, den er verkündet. Wohl hat die Versuchung, Gottschöpfer zu werden, Nietzsche manchmal gestreift. Er hat Dionysos erfunden: Dionysos gegen den Gekreuzigten. Aber er hat doch auch die Rolle des Propheten als lächerlich empfunden („Was mich betrifft, der ich bisweilen das Lächerliche eines Propheten in mir fühle . . .") und muß deshalb von den kurzatmigen Mythenerfindern aus seinem „dionysischen" Dichtergefolge getrennt werden.

Wenn man die Erscheinung Nietzsches historisch charakterisieren will, dann muß man sagen: sie bedeutet das Ende des Mittelalters. Erst mit Nietzsche ist das Mittelalter wirklich zu Ende, und daß dies noch nicht zu Bewußtsein gekommen ist, darauf beruhen alle Mißverständnisse, denen die Erscheinung Nietzsches noch immer begegnet. Dem Ausgang des eigentlichen Mittelalters folgen, in der Tiefe betrachtet, nur zwei Ereignisse: die Reformation und die Gegenreformation. Was an diese beiden Bewegungen sich anschließt, und was scheinbar eine „neue Zeit" heraufführt, Aufklärung und Romantik, wiederholen lediglich diese beiden Bewegungen: die Aufklärung ist eine Tochter der Reformation (mit einem Überwiegen des schwärmerischen Elements), die Romantik bedeutet das Wiederaufleben der Gegenreformation. (Ich spreche hier nicht von jener beinahe heidnischen „Heidelberger Romantik", die ich in meiner Bachofen-Einleitung geschildert habe, sondern von der Romantik als einer geistig-politischen Bewegung Europas, die die Restauration des christlichen Staates zum Ziele hatte und noch hat.) Man wende nicht die deutsche Klassik ein: diese Klassik ist nur ein Augenblick zwischen Aufklärung und Romantik, ein subjektives Ereignis, kein geistig-politisches, ein Ereignis der Form, nicht ein Ereignis in der Wirklichkeit der Dinge, daher auch folgenlos und ohne umgestaltende Kraft. Das deutsche Bürgertum, das dieses Ereignis für ein reales und geschichtliches genommen hat, bricht nicht zufällig heute zusammen ... Nietzsche bedeutet das Ende des Mittelalters heißt: er ist weder Aufklärer noch Romantiker. Er steht jenseits der Parteien und wird daher weder von den Epigonen der einen noch der andern verstanden. Die Anhänger der Romantik, die Verteidiger des christlich-germanischen Staates, empfinden ihn als Abgefallenen und Auf-

rührer, im besten Falle als tragischen Revolutionär; die zur Partei der Aufklärung Gehörigen reklamieren ihn gerade deshalb als den ihrigen, als einen Bannerträger des Fortschritts, als europäischen Stilisten und Freigeist. Wenn aber etwas mit jedem Griff in sein Werk bewiesen werden kann, dann ist es dies, daß beide irren: er ist weder ein beliebiger Gottesleugner und Revolutionär — dazu ist sein Bewußtsein des historischen Augenblicks zu scharf, seine realistische Besonnenheit zu groß — noch ist er Aufklärer in irgendeiner Gestalt, Moralist, Humanitarier oder Pazifist. Mit Wucht wirft er sich gegen die ästhetische und politische Romantik. Im Demokratismus jedoch sah er seinen eigentlichen Gegner. Denn hier erkannte er unter der Hülle wissenschaftlicher und politischer Schlagworte die modernere und daher gefährlichere Form des Christentums.

So weit die christliche Kultur des Abendlandes reicht, so weit reicht auch die offizielle Geltung des Begriffs der Liebe und der daraus abgeleiteten Begriffe des Mitleids und der Duldung. Die Bedeutung der Aufklärung beruht darauf, daß durch sie der Begriff der caritas ins Weltliche übertragen wurde. Gegen Rousseau, gegen das Jahrhundert der Aufklärung mit seinem intellektuell-moralischen Optimismus, mit seinem sentimentalen Glauben an die Harmonie von Vernunft, Tugend und Glück, mit seiner tendenziösen Philosophie der Toleranz hat Nietzsche sein Leben lang am heftigsten gekämpft. Im Grunde, so lautet eine Aufzeichnung des „Willens zur Macht", führen wir guten Europäer einen Krieg gegen das 18. Jahrhundert. (Wille zur Macht, 117.) Dieser Krieg gegen das 18. Jahrhundert ist aber nur die negative Seite der Philosophie des Willens zur Macht. Man hat bisher das Vorfeld der Zerstörung zu einseitig beachtet, man hat die Kämpferposition Nietzsches isoliert gesehen, ohne Be-

ziehung auf die gewaltige Metaphysik des Hintergrundes. Selbst der „Zarathustra" sollte nur eine Vorbereitung auf das metaphysische Hauptwerk sein! Dieses Hauptwerk stellt die Welt in präzisen Visionen vor uns hin. Der „Wille zur Macht" ist ein echtes philosophisches System, ein strenger Zusammenhang von Gedanken — aber die „Strenge" ist hier nicht in der logischen Verkettung der Teile untereinander zu suchen, sondern in der inneren Geschlossenheit und Folgerichtigkeit des Ganzen. Nietzsche dachte intuitiv, jeder seiner Einfälle ist eine Anschauung, jeder seiner Begriffe kommt aus dem Herzen, jeder seiner Gedanken ist ein Funke aus dem nämlichen glühenden Zentrum. Das Arbeiten Nietzsches war ein Sammeln solcher Funken. Wenn er von seinen einsamen Gängen zurückkehrte, oder auch unterwegs, schrieb er mit fliegendem Stift seine Intuitionen nieder. Das Weitere war nur noch eine Redaktion. Probleme, die man in Käfige einsperrt und alle Tage füttert, um sie zu beobachten, kannte Nietzsche nicht. Wenn man sein Werk beurteilen will, dann muß man die logische Arbeit der Zusammenfügung, zu der er keine Zeit hatte, selbst übernehmen. Entscheidend für die Beurteilung kann nicht die formale Vollendung sein, sondern nur der innere Zusammenhang der Begriffe. Die vorsokratischen Philosophen haben auch keine ausgearbeiteten Systeme hinterlassen. Ausschlaggebend muß sein, daß der Zusammenhang der Begriffe vorhanden ist und jederzeit zu logischer Deutlichkeit gebracht werden kann.

Ungekannt ist diese Philosophie, ungekannt selbst ihr Name. Nietzsche selber lag es nahe, von einer „dionysischen" Philosophie zu reden. Aber sein philosophisches Hauptwerk und seine Lehre wird richtiger nach einem griechischen Philosophen benannt, der wirklich gelebt hat, als nach einem Gotte, den ein Philosoph in der Not erfand:

nicht dionysisch, sondern heraklitisch nennen wir das Bild der Welt, das Nietzsche geschaut hat. Es ist dies eine Welt, die niemals ruht, die Werden ist durch und durch; Werden aber bedeutet Kämpfen und Siegen. Heraklit von Ephesus, von dem das Wort stammt: „Der Kampf ist der Vater aller Dinge", war der Denker, den Nietzsche von Anfang an als Urverwandten empfand, den er zu allen Zeiten seines Lebens am meisten verehrt hat. Die Welt und den Menschen heraklitisch sehen, heißt für ihn, sie sehen wie sie sind: unerschöpft und unerschöpfbar, aus der Tiefe des Unerkannten schaffend und gebärend, Gestalten erzeugend, die nach einem Gesetze ewiger Gerechtigkeit aus dem Mischkruge des Daseins hervorgehen, sich bekämpfen, in diesem Kampfe sich behaupten oder untergehen. Will man eine Formel für diese Weltansicht, so möge man sie heroischen Realismus heißen.

I. Der Philosoph

1. Realismus

„Einst sagte man Gott, wenn man auf ferne Meere blickte; nun aber lehrte ich Euch zu sagen: Übermensch.

Gott ist eine Mutmaßung; aber ich will, daß Euer Mutmaßen nicht weiter reiche als Euer schaffender Wille.

Könntet Ihr einen Gott schaffen? — So schweigt mir doch von allen Göttern! Wohl aber könntet Ihr den Übermenschen schaffen."

Auf den glückseligen Inseln.

Nietzsche ist der erste große Philosoph des Realismus. Es ist dabei nicht an irgendeinen Begriffsrealismus zu denken, auch nicht an einen Empirismus oder Sensualismus irgendwelcher Art — wie weit liegt Feuerbach hinter Nietzsche! —, es ist ein Realismus eigenen Ursprungs, ein Realismus, mit dem ein neuer Abschnitt in der europäischen Philosophie beginnt. Dieser Realismus stammt aus der letzten Tiefe Nietzsches, daher, woher auch der Begriff des Übermenschen stammt. Denn der Übermensch ist eine realistische Konzeption, er gibt der Erde einen Sinn. „Der Übermensch ist der Sinn der Erde." (Zarathustras Vorrede.) Von „überirdischen Hoffnungen" soll uns dieser Begriff zurückführen in die Bereiche des Lebens und des Schaffens. „Das Herz der Erde ist von Gold." (Zarathustra, Von großen Ereignissen.) Der Begriff Übermensch ist eine Formel für die Haltung heroischer

Diesseitigkeit, eine Haltung, die noch nicht charakterisiert ist, wenn man sagt: „dies Leben zu lieben mit all seinem Leide". Das Herz der Erde ist von Gold: damit ist das große Vertrauen zum Dasein, der Glaube an die Welt zum Ausdruck gebracht, der immer nur Spiegelbild ist eines Glaubens des Einzelnen an sich und seine geschichtliche Sendung.

Die Diesseitigkeit der Philosophie Nietzsches muß mit ihrer heroischen Zielsetzung in eins gesehen werden. Darin besteht der Germanismus Nietzsches, der sich bei ihm nicht nur in der politischen Sphäre ausprägt: diese Philosophie ist heroisch und diesseitig zugleich. Nietzsche ist kein freigeistiger Atheist: er kennt den „gottbildenden Instinkt", ja er gesteht, daß dieser Instinkt mitunter „zur Unzeit" in ihm lebendig werde. (Wille zur Macht, 1038.) Er versagt sich diesem Instinkt. Es ist etwas in ihm, das ihm verbietet, heute von Gott zu reden. Gott: das bedeutet heute die Entwürdigung des Menschen, die Verschuldung seines Willens, die Aufhebung aller Tugenden. Darum muß Zarathustra ein Gottloser sein: weil die Erde wiedergewonnen werden muß. „Tausend Pfade gibt es, die noch nie gegangen sind, tausend Gesundheiten und verborgene Eilande des Lebens. Unerschöpft und unentdeckt ist immer noch Mensch und Menschen-Erde. — Wachet und horcht, Ihr Einsamen! Von der Zukunft her kommen Winde mit heimlichem Flügelschlagen; und an feine Ohren ergeht gute Botschaft. — Tot sind alle Götter: nun wollen wir, daß der Übermensch lebe." (Von der schenkenden Tugend.)

Zum Kampf um die Erde zieht Zarathustra aus, heroisch ist sein Unterfangen, heroisch seine Seele. „Was für Eigenschaften man haben muß, um Gott zu entbehren, — was

für welche, um die ‚Religion des Kreuzes‘? Mut, Strenge des Kopfes, Stolz, Unabhängigkeit und Härte, Entschlossenheit, keine Grübelei.“ Im Zeitalter der Wissenschaft macht es die Ehre des Mannes aus, nicht an Gott zu glauben; das Gewissen, die Redlichkeit fordern es von ihm. Die aus dem Gottesglauben erwachsene europäische Moral selber wendet sich auf ihrem Höhepunkte gegen diesen Glauben.

Nietzsches Realismus ist eine Folgerung der Wahrhaftigkeit und des Mutes. Auf seiner Fahne steht geschrieben: Der Irrtum ist eine Feigheit. (Wille zur Macht, 1041.)

Als ein Held, als ein einsamer Kämpfer, der vom Schicksal auf einen Posten gestellt ist, den alle für verloren halten, findet Nietzsche seine Philosophie. Es war vielleicht nur einer unter seinen Zeitgenossen, der sich selber ähnlich empfand — der Philosoph des neuen Realismus hat nicht zufällig mit diesem Einen gerungen wie mit kaum einem andern. In den Aufzeichnungen, die sich Nietzsches Freund, der Kirchenhistoriker Franz Overbeck machte und worin er die Unvereinbarkeit des Christentums mit der modernen wissenschaftlichen Kultur darzutun sich bemühte, findet sich auch ein Abschnitt über die Religion Bismarcks. Da lesen wir: „Über seine Religion hat Bismarck in der Regel und mit der dem großen Menschen eigenen Treue gegen sich selbst stolz geschwiegen — am ausdrucksvollsten in seinen ‚Gedanken und Erinnerungen‘.“ Eine Andeutung dieser verschwiegenen Religiosität findet Overbeck in dem Briefe, den Bismarck bei seinem Eintritt in den diplomatischen Dienst (1851) an seine Gattin geschrieben hat: „Ich bin Gottes Soldat. Wo er mich hinschickt, da muß ich gehen, und ich glaube, daß er mich schickt und mein Leben zuschnitzt, wie Er es braucht.“ Hier können wir, fügt Overbeck hinzu, in die Wurzeln seiner

Religiosität blicken — „seine Religion saß im Boden seines Selbstgefühls . . .“ (Franz Overbeck, „Christentum und Kultur“. Aus dem Nachlaß herausgegeben von C. A. Bernoulli. Basel 1919. S. 153 f.) Es ist dies das Selbstgefühl heroischer Naturen, das eins ist mit dem Gefühl des Schicksals. Aus dem nämlichen Selbstgefühl und Selbstbewußtsein ist Nietzsches „Ecce homo“ entsprungen.

„Aus der uns bekannten Welt ist der humanitäre Gott nicht nachzuweisen: so weit kann man euch heute zwingen und treiben. Aber welchen Schluß zieht ihr daraus? ‚Er ist uns nicht nachweisbar‘: Skepsis der Erkenntnis. Ihr Alle fürchtet den Schluß; ‚aus der uns bekannten Welt würde ein ganz anderer Gott nachweisbar sein, ein solcher, der zum mindesten nicht humanitär ist‘ — — und, kurz und gut, ihr haltet euren Gott fest und erfindet für ihn eine Welt, die uns nicht bekannt ist.“ (Wille zur Macht, 1036.)

Es ist das Pathos der Erkenntnis, das Nietzsche antreibt, den „Tod Gottes“ zu verkünden. Die Welt, in der wir leben, und der christliche Gott stehen miteinander in Widerspruch — also muß die Welt und das Erkennen nachgeben, schließt der moderne Mensch. Also muß die Vorstellung von Gott nachgeben — schließt Nietzsche. Er will die Welt von dem Fluche befreien, der auf ihr liegt. Durch die Philosophen ist dieser Fluch auf die Formel gebracht worden: die Welt, mit der wir zu tun haben, ist eine Welt der Täuschung und des Truges; hinter ihr liegt die Welt der Dinge an sich, die wahre Welt. Jene ist eine Welt der Sinne, des Scheins und des Werdens, diese ist eine Welt der Vernunft, der Wahrheit und des Seins. Die „wahre Welt“ als eine Erdichtung zu entlarven — das ist Nietzsches Anliegen als philosophischer Denker.

2. Sein und Werden

Die Wiederherstellung der *wirklichen* Welt, eine restitutio in integrum in jedem Sinne, ist die Aufgabe. Nietzsche bekämpft den Eleatismus, dessen größter Verbreiter Platon war. „Christentum ist Platonismus fürs Volk", sagt die Vorrede zu „Jenseits von Gut und Böse". Von den älteren Hellenen ist Platon getrennt durch den Mangel an „Mut vor der Realität". „Platon ist ein Feigling vor der Realität — *folglich* flüchtet er ins Ideal." („Götzendämmerung.) Seit Platon eignet den Philosophen ein Mangel an historischem Sinn, d. h. ein Mangel der Vorstellung des Werdens. Sie sehen alles starr, seiend; sie glauben einer Sache eine Ehre anzutun, wenn sie dieselbe „enthistorisieren", sub specie aeterni zu betrachten sich bemühen, kurz, wenn sie dieselbe mumifizieren. Das ist ihr „Ägyptizismus". Platon ist von den griechischen Grundinstinkten abgeirrt, er ist orientalischen Einflüssen unterlegen, indem er aus dem Philosophen einen „Begriffs-Götzendiener", d. h. eine Abart des Priesters machte. Die Sinne, „die auch sonst so unmoralisch sind", *betrügen* uns über die wahre Welt: daher setzen die Philosophen eine Welt der Ideen an ihre Stelle. (Götzendämmerung.)

„Ich nehme, mit hoher Ehrerbietung, den Namen *Heraklits* beiseite. Wenn das andre Philosophenvolk das Zeugnis der Sinne verwarf, weil dieselben Vielheit und Veränderung zeigten, verwarf er deren Zeugnis, weil sie die Dinge zeigten, als ob sie Dauer und Einheit hätten." Auch Heraklit tat damit den Sinnen unrecht: die Sinne lügen überhaupt nicht. *Wir legen* erst die Lüge in sie hinein, z. B. die Lüge der Einheit, der Dinglichkeit, der Substanz, der Dauer. Gerade die „Vernunft", auf die wir so stolz sind, ist die Ursache, daß wir das Zeugnis der Sinne

fälschen. Die Sinne zeigen uns das Werden, das Vergehen, den Wechsel — das aber ist die *Wirklichkeit*. Also lügen sie nicht. „Aber damit wird Heraklit ewig recht behalten, daß das Sein eine leere Fiktion ist. Die ‚scheinbare Welt' ist die einzige: die ‚wahre Welt' ist nur *hinzugelogen*..." (Ebendaselbst.)

Nietzsche nimmt Partei für den „Irrtum" der Sinne und des Werdens gegen die Wahrheit der Vernunft und des Seins. Es hat seiner großartigen Konzeption unendlich geschadet, daß er bei der Darstellung seines Grundgedankens von dieser *Entgegensetzung* nicht loskam. Denn dies führte dazu, daß er stets vom „Irrtum" sprach, wo er die Wahrheit meinte. Dieser Umstand hat es verschuldet, daß man in ihm einen Skeptiker, einen Relativisten, einen Philosophen des „als ob" sehen konnte. Wer seine Philosophie verstehen will, muß von der *polemischen Form* mancher Hauptbegriffe zu abstrahieren wissen. Wenn Nietzsche für den Irrtum Partei nimmt, so meint er den „Irrtum", d. h. es ist das gemeint, was die *idealistischen Philosophen* für Irrtum erklären. Das ist aber gerade die *Wahrheit*! Durch unsere Sinne haben wir einen Zugang zu der Welt an sich. Unser Leib erkennt die Dinge, wie sie an sich selbst sind, weil er selber ein Ding an sich ist.

An unzähligen Stellen seiner Werke hat Nietzsche auf den antichristlichen, antiplatonischen, antiidealistischen Grundcharakter seiner Lehre hingewiesen. Unsere ganze Philosophie, sagt er, hat Theologenblut im Leibe. Theologeninstinkt und Theologenhochmut sind überall am Werke, wo man ein Recht in Anspruch nimmt, „zur Wirklichkeit überlegen und fremd zu blicken". Der Idealist hat, ganz wie der Priester, alle großen Begriffe in der Hand und spielt sie nun gegen die Sinne und das Wissen aus. (Antichrist, 8.) Das Christentum ist eine Form der Todfeindschaft gegen

die Realität. (Antichrist, 27; dazu 30; 47.) Der Idealismus ist der Erbe des Christentums: der Idealist ergreift vor der Realität die Flucht. (Ecce homo, Warum ich ein Schicksal bin.) Es ist die dem Christentum entstammende Moral, die „Circe der Philosophen", welche die Denker in die Irre führt. Es kam ihnen immer darauf an, die Freiheit des Willens zu retten, den Menschen verantwortlich zu sehen. Hinter diesem Wunsche lauert ein „Instinkt des Strafen- und Richtenwollens" — die Psychologie des freien Willens ist eine Erfindung der Priester. Sie beruht auf einer falschen Auslegung dessen, was in uns vorgeht, wenn wir etwas „wollen". Wir glauben Ursache zu sein, wenn wir wollen, wir meinen da „die Ursächlichkeit auf der Tat zu ertappen". Für den Täter aber halten wir unser Bewußtsein, den „Geist", unser Ich, das „Subjekt". Eine solche Behauptung würde freilich voraussetzen, daß unser Wille, unser Bewußtsein e t w a s z u b e w e g e n vermag. Aber das ist ein Irrtum! Der Wille bewegt nichts, er begleitet bloß Vorgänge, er kann auch fehlen. (Götzendämmerung.) Wird dies nicht erkannt, dann werden alle Vorgänge als ein Tun aufgefaßt (ein Tun des Menschen oder Gottes), alles Geschehen wird zu einem Tun, d. h. es wird Folge eines Willens und verliert damit seine Unschuld. An der Stelle des wirklichen Flusses des Geschehens glauben wir nun „Dinge" zu sehen — die doch nur Gebilde unseres Bewußtseins sind, welches seine eigene Identität in den Fluß des Geschehens hinausverlegt, das „Dinge" schafft, die es gar nicht gibt. Das ruhende, „seiende" Ding ist eine Fiktion, eine Fiktion des Bewußtseins. Es gibt keine identischen Dinge, alles ist im Fluß. Das mit sich selbst identische Bewußtsein schafft diese Dinge nach seinem Bilde. W i r sind es, die das Ding, d. h. das stets g l e i c h e Ding, das Subjekt und das Prädikat, das Tun und das

Objekt, die Substanz und die Form geschaffen haben. „Die Welt erscheint uns logisch, weil wir sie erst logisiert haben." (Wille zur Macht, 521.)

Im Grunde ist dies die Lehre Kants: der Verstand schreibt der Natur die Gesetze vor. Aber mit einem entscheidenden Unterschiede. Kant glaubte, daß der Fluß des Geschehens ordnungslos, sinnlos und wertlos sei, daß erst die Kategorien des Verstandes das in Raum und Zeit gefaßte Empfindungsmaterial formen und dadurch Sinn und Ordnung schaffen. Nietzsche dagegen sucht die Logisierung, die wir mit der Welt vornehmen, als eine mit unserer Existenz gesetzte Notwendigkeit, als eine Art Dichtung unserer Vorstellungskraft zu erweisen. Die logische Bearbeitung der Wirklichkeit ist lediglich eine Bedingung dafür, daß wir in dieser Welt zu leben, uns in ihr zurechtzufinden vermögen. Zwar ist auch Kant von dieser Meinung nicht weit entfernt: er betont in der „Kritik der Urteilskraft" immer wieder, daß es lediglich „unser" (menschlicher) Verstand sei, von dem die Kritik handle. Aber der Gegensatz liegt darin, daß Kant alles Erkennen auf dem W e g e v o n d e n S i n n e n w e g sucht, während für Nietzsche die Sinne, der Leib das eigentliche Organon des Erkennens sind. Daher kann er wohl die Logisierung der Welt als unsere Leistung anerkennen, aber er muß diese Leistung anders b e w e r t e n als Kant. Das Bewußtsein stellt uns, sagt Nietzsche, eine „Welt der identischen Fälle" vor — gerade damit jedoch e n t f e r n t es uns von der Wirklichkeit. Denkend fixieren wir nicht die „wahre" Welt als einen Zusammenhang von Begriffen, Gattungen, Formen, Zwecken, Gesetzen, sondern wir machen uns dabei lediglich eine Welt zurecht, bei der unsere Existenz ermöglicht wird. „Wir schaffen damit eine Welt, die berechenbar, vereinfacht, verständlich usw. für uns ist." Formen, Gattungen, Gesetze,

Ideen, Zwecke sind Fiktionen; wir müssen uns hüten, ihnen eine „falsche Realität“ unterzuschieben. Denn dann bilden wir uns ein, das Geschehen „gehorche“ diesen Formen, Gesetzen und Ideen, während es doch selbstherrlich und unschuldig ist! Wir tragen eine künstliche Scheidung in das Geschehen hinein, eine Scheidung zwischen dem, **was** tut, und dem, **wonach** das Tun sich richtet — aber dieser Trennung des **was** und des **wonach** entspricht kein Tatbestand. Sie ist erfunden, damit wir etwas Dauerndes in das Geschehen hineinsehen können, denn die Form, das Gesetz gilt als etwas Dauerndes und deshalb Wertvolleres. Aber die Form ist bloß von uns erfunden — unter allen Formen fließt das Leben unablässig fort, und wenn noch so oft „dieselbe Form erreicht wird“, so bedeutet das nicht, daß es dieselbe Form **ist** — sondern es erscheint immer etwas Neues. (Wille zur Macht, 521.)

Diesen Aspekt gilt es festzuhalten: es gibt nichts Bleibendes in der wirklichen Welt, an das wir uns klammern könnten, unaufhaltsam rauscht der Strom des Geschehens durch uns hindurch und an uns vorüber. Diese Welt ist eine Welt des Vergehens. Es gehört Kraft dazu, den Anblick dieses Geschehens auszuhalten. Aus einem Nachlassen dieser Kraft entspringt das Bild der von stehenden Formen erfüllten, „seienden“ Welt. Wer die Kraft in sich fühlt, sich in dem großen Werden und Vergehen zu behaupten, indem er das Stück Welt um sich herum organisiert, der hält den Blick in das Werden aus. Wer diese Kraft nicht in sich fühlt, der versucht einen an sich seienden Sinn in das Werden zu legen — denn dann braucht er ihn nicht zu schaffen. Die heraklitische Welt ist also das Widerspiel eines starken Willens: „Wer seinen Willen nicht in die Dinge zu legen vermag, der Willens- und Kraftlose, der legt wenigstens noch einen **Sinn** hinein,

d. h. den Glauben, daß schon ein Wille darin sei. — Es ist ein Gradmesser von **Willenskraft**, wieweit man des **Sinnes** in den Dingen entbehren kann, wieweit man in einer sinnlosen Welt zu leben aushält: **weil man ein kleines Stück von ihr selbst organisiert.**“ (Wille zur Macht, 585.)

Von diesem Gipfel tun wir einen Blick auf die letzten Spitzen der Gedankenlandschaft Nietzsches. Er hat als Schüler **Heraklits** die Welt des Seienden vernichtet; er hat nachgewiesen, daß es ein Nachlassen der bauenden Kraft bedeutet, wenn man einen Willen, einen Zweck an sich in das Geschehen legt, wenn man einen Gott annimmt, der dem Geschehen einen Sinn gibt: damit aber hat er alle Werte umgewendet, er hat das Werden, die „scheinbare Welt“ als die einzige gutgeheißen, bejaht, vergöttlicht. Was ist nun die **Wahrheit**, der Wille zur Wahrheit? Wahrheit kann nicht ein Bewußtwerden von Etwas sein, das an sich fest und bestimmt wäre, das wir nur aufzunehmen, aufzufassen hätten. Wahrheit gibt es nur für uns, insoweit wir in dem ewig Fließenden etwas festsetzen, Grenzen schaffen, definieren. „Der Wille zur Wahrheit ist ein **Fest-machen**, ein Wahr-Dauerhaftmachen, ein Aus-dem-Auge-schaffen jenes **falschen** Charakters, eine Umdeutung desselben ins **Seiende**. ‚Wahrheit‘ ist somit nicht etwas, das da wäre und das aufzufinden, zu entdecken wäre, — sondern etwas, **das zu schaffen** ist und das den Namen für einen **Prozeß** abgibt, mehr noch für einen Willen der Überwältigung, der an sich kein Ende hat: Wahrheit hineinzulegen, als ein processus in infinitum, ein **aktives Bestimmen**, — nicht ein Bewußtwerden von etwas, das an sich fest und bestimmt wäre. Es ist ein Wort für den ‚Willen zur Macht‘. — Das Leben ist auf die Voraussetzung eines Glaubens

an Dauerndes und Regulär-Wiederkehrendes gegründet; je mächtiger das Leben, um so breiter muß die erratbare, gleichsam *seiend gemachte* Welt sein." (Wille zur Macht, 552.)

3. Bewußtsein und Leben

Was haben wir uns unter einem „aktiven Bestimmen", einem „Überwältigen" und „Schaffen" vorzustellen? Die Frage führt in den Mittelpunkt von Nietzsches Erkenntnislehre. Nicht das *Bewußtsein* bestimmt und schafft, es ist der *Leib*, der dies tut. Er ist von älterem Adel als das Bewußtsein, auch in bezug auf das Erkennen. Alle Irrtümer der bisherigen Erkenntnistheorie beruhen darauf, daß man die Erkenntnisfunktion der Bewußtseinseinheit zugeschrieben hat, während sie doch der Einheit des Leibes zugehört. Der Mensch *fühlt* sich als Einheit, bevor er sich als einer Einheit bewußt wird. Wenn ich etwas von einer Einheit in mir habe, sagt Nietzsche, so liegt sie gewiß nicht in dem bewußten Ich und dem Fühlen, Wollen, Denken, sondern woanders: in der erhaltenden, aneignenden, ausscheidenden, überwachenden Klugheit meines ganzen Organismus, von dem mein bewußtes Ich nur ein Werkzeug ist. Das Ich-Gefühl darf nicht verwechselt werden mit dem „organischen Einheitsgefühl". Die Ordnung, die wir durch unsere Begriffe hervorbringen, darf nicht verwechselt werden mit der viel älteren Ordnung, die durch die Tätigkeit des beseelten Leibes um uns entsteht. „Wir sind gestaltenschaffende Wesen gewesen, lange bevor wir Begriffe schufen." Der Begriff ist später als die Gestalt, der Abstraktion geht das Bild vorauf. „Der Mensch ist ein Formen und Rhythmen bildendes Geschöpf; er ist in nichts besser geübt, und es scheint,

daß er an nichts *mehr* Lust hat als am *Erfinden* von Gestalten." Unser Wahrnehmen ist ein ursprüngliches Aneignen; das wesentliche Geschehen darin ist ein Handeln, ja ein Formen-Aufzwingen. Wir sind bis auf den Grund unseres Wahrnehmens hinab aktiv, „von ‚Eindrücken' reden nur die Oberflächlichen". Abweisend, auswählend, zurechtformend erkennt der Mensch. „Es ist etwas Aktives daran, daß wir einen Reiz überhaupt annehmen und daß wir ihn als *solchen* Reiz annehmen. Dieser Aktivität ist es zu eigen, nicht nur Formen, Rhythmen und Aufeinanderfolgen der Formen zu setzen, sondern auch das geschaffene Gebilde in bezug auf Einverleibung oder Abweisung abzuschätzen. So entsteht unsre Welt, unsre ganze Welt"; und dieser uns allein zugehörigen, von uns erst geschaffenen Welt entspricht kein Ansich der Dinge, sondern sie selber ist unsre einzige Wirklichkeit. Das Erkennen ist eine Äußerung der organischen Grundfunktion des Triebes der Assimilation. Das Wesen der Abstraktion besteht nicht in einem Weglassen, sondern vielmehr in einem Unterstreichen, Hervorheben und Verstärken.

Die Tätigkeit des *Bewußtseins* wird von Nietzsche nicht geleugnet. Sie wird von ihm auch in einer Weise beschrieben, daß der Unterschied dieser Tätigkeit gegenüber der erkennenden Grundfunktion deutlich wird. Die Logik, sagt er, ist geknüpft an die Bedingung: „gesetzt es gibt identische Fälle". Daraus zieht Nietzsche aber nicht den Schluß, daß es noch eine andere Art des aktiven Bestimmens, des Überwältigens und Formenschaffens gebe als die organisch-sinnliche, er läßt sich vielmehr zu der Behauptung fortreißen: durch diese Voraussetzung werde die Wirklichkeit „gefälscht". Eine „Fälschung" könnte ja auch das sinnliche Bilderschaffen heißen! Das Wort hat keinen Sinn, da es ja keine „wahre" Welt gibt. Hier wird

Nietzsche durch den Wunsch verführt, das von andern Philosophen so maßlos überschätzte Bewußtsein gänzlich zu unterdrücken. Er müßte zwei Arten der Abstraktion anerkennen, zwei Arten der Einheit, zwei verschiedene Grundfunktionen des Erkennens. Aber er streift wohl die Einsicht, daß Denken ein Analysieren ist im Gegensatz zum „Gestalten", er gelangt jedoch nicht zu ihr. Statt dessen neigt er dazu, die „kleine Vernunft", also das, was wir gewöhnlich Verstand oder Vernunft nennen, sich aus der „großen Vernunft" des Leibes hervorgehend zu denken. Die Einheit des Bewußtseins wäre demnach nur ein Abkömmling des organischen Einheitsgefühls. Ich führe diesen Irrtum unter anderm auf den gewaltigen Eindruck zurück, den Darwin auf Nietzsche gemacht hat. Dieser Irrtum ist die Quelle seines Biologismus, d. h. der Tendenz, alles, einschließlich des Bewußtseins auf Lebensvorgänge zurückzuführen. Das Bewußtsein ist jedoch nicht als eine Funktion des Lebens zu verstehen, es ist von anderer Art als das Leben. Nur wenn das Bewußtsein etwas anderes ist als das Leben, nur wenn es dem Strom des Geschehens entgegensteht, kann es überhaupt ein Erkennen geben. Auch diesen Gedanken hat Nietzsche gestreift, aber er hat ihn nicht entwickelt. Es kommt ihm alles darauf an, den Leib und seine Bedeutung auch für das Erkennen in seine Rechte einzusetzen. „Wer einigermaßen sich vom Leibe eine Vorstellung geschaffen hat, — wie viele Systeme da zugleich arbeiten, wieviel füreinander und gegeneinander getan wird, wieviel Feinheit in der Ausgleichung usw. da ist — der wird urteilen, daß alles Bewußtsein, dagegen gerechnet, etwas Armes und Enges ist: daß kein Geist nur annähernd ausreicht für das, was vom Geiste hier zu leisten wäre ..." Also müssen wir, schließt er, die Rangordnung umdrehen, alles Bewußte ist nur

ein zweitwichtiges, das Geistige ist nur eine „Zeichensprache des Leibes".

Die Welt des Geistes wäre demnach eine symbolische Darstellung der Welt des Leibes. Daneben hat Nietzsche noch eine andere Auffassung, wonach der Geist als ein Mittel und Werkzeug im Dienst des höheren Lebens, der Erhöhung des Lebens anzusehen ist. (Wille zur Macht, 664.) Zwei Gedanken stehen sich hier gegenüber: das Geistige als Symbol und der Geist als Werkzeug des Leibes. Nur in der zweiten Ansicht kommt das heraus, worauf es Nietzsche eigentlich ankommt: die Herabsetzung des bewußten Geistes zugunsten der unbewußten Tätigkeit des Leibes. Diese Tendenz gipfelt in der Feststellung, daß alles bewußte Tun unvollkommener ist als das unbewußte. „Alles vollkommne Tun ist gerade unbewußt und nicht mehr gewollt; das Bewußtsein drückt einen unvollkommnen und oft krankhaften Personalzustand aus." (Wille zur Macht, 289.)

Diese Erkenntnislehre ist charakterisiert durch die Wendung gegen das Bewußtsein. Das Bewußtsein ist von manchen Philosophen in seiner Bedeutung übersehen worden; bei Nietzsche liegt kein Übersehen, sondern eine Wendung gegen das Bewußtsein vor. Er läßt eine andere Einheit an die Stelle der Bewußtseinseinheit treten und führt diesen Grundgedanken auch wirklich durch. Hinter der Wendung steht seine ganze Weltanschauung, seine Weltverklärung. Gegen die „priesterlichen und metaphysischen Verketzerungen" der Sinne (Wille zur Macht, 820) ist diese realistische Erkenntnislehre gerichtet, die an Stelle der Kantischen „Einheit der Apperzeption" den ganzen menschlichen Leib setzt. Dieser Leib ist mehr als ein Kunstwerk, er ist ein Künstler, eine Formen und Rhythmen schaffende Einheit. Nietzsche entwickelt die gesamte

Erkenntnislehre gleichsam aus einer transzendentalen Ästhetik des Leibes — die transzendentale Logik tritt völlig zurück. Man glaube aber nicht, deshalb diese Erkenntnislehre als einen Ästhetizismus abtun zu können! Was das erkennende Schaffen des Leibes mit der Kunst verbindet, das sind die Sinne und das Gestalten. Daraus folgt nicht, daß das Erkennen „nur" ein künstlerischer Prozeß sei (wenn auch Nietzsches Zurücksetzung der Logik zu einem solchen Schluß verleiten könnte), sondern es folgt, daß im Bau des Leibes, in der Tätigkeit des Künstlers und in der Tätigkeit des Erkennens dieselbe organisierende Kraft sich äußert. Nietzsche spricht seine Sympathie für die Künstler laut und deutlich aus, aber nur, weil sie mehr recht haben als die idealistischen Philosophen. „In der Hauptsache gebe ich den Künstlern mehr recht als allen Philosophen bisher: sie verloren die große Spur nicht, auf der das Leben geht, sie liebten die Dinge ‚dieser Welt', — sie liebten ihre Sinne." (Wille zur Macht, 820.)

Philosophiegeschichtlich gesehen bedeutet Nietzsches Wendung gegen das Bewußtsein den nachdrücklichsten Angriff auf den Cartesianismus der neueren Philosophie. (Auch in dieser Hinsicht nimmt Nietzsche den Kampf Ludwig Feuerbachs wieder auf.) *Descartes* ist der Stammvater der idealistischen Philosophie, seit ihm gilt der Satz: die Vorstellung, die wir von unserer Seele haben, ist gewisser und deutlicher als die, welche wir von unserem Körper haben. („Princ. phil." I, 8.) *Kant* hält diese Unterscheidung nicht aufrecht, aber er geht in der eingeschlagenen Richtung noch weiter, wenn er die äußeren, körperlichen Erscheinungen den inneren psychischen gleichstellt, insofern beide nur Phänomene sind und nichts über die Beschaffenheit der Dinge an sich selbst aussagen. (Kritik der reinen Vernunft. 2. Aufl. S. 68 f.) Die Entfernung, die Des-

cartes zwischen Seele und Körper gelegt hatte, wird von Kant zwischen die Seele und den Körper auf der einen Seite, die Dinge an sich selbst auf der andern gelegt. Nietzsche folgt, ohne es zu wissen, der Kantischen Kritik, wenn er innere und äußere Welt auf eine Stufe stellt und die Phänomenalität der inneren Welt hervorhebt. (Wille zur Macht, 477.) Nur hat das Wort „Phänomenalität" für ihn keinen Sinn mehr, denn er ist kein Idealist. Er will im Grunde nur sagen: die innere Welt hat keinen Vorzug vor der äußeren, es gibt keine Distanzierung von den Dingen an sich, denn es gibt kein Ich mehr, das uns vom Leibe und von der Welt trennte. Wo ein Ich ist, da ist auch ein „Körper" als etwas dem Ich Fremdes. Nicht zufällig aber spricht Nietzsche nicht vom *Körper*, sondern vom *Leibe*. Der Körper ist der entseelte Leib, dem die abstrakte Einheit des Bewußtseins gegenübersteht; die Einheit des Leibes dagegen ist der Wille zur Macht. Erst seitdem Descartes die Philosophie des Bewußtseins gegründet hat, gibt es für die Philosophen einen „Körper". Nietzsche hebt die Philosophie des Bewußtseins auf und stellt die Lehre von der Einheit des Leibes wieder her, die im Grunde eine griechische ist. „Wesentlich: vom *Leib* ausgehen und ihn als Leitfaden zu benutzen. Er ist das viel reichere Phänomen, welches deutlichere Beobachtung zuläßt. Der Glaube an den Leib ist besser festgestellt als der Glaube an den Geist." (Wille zur Macht, 532.)

Nietzsches Erkenntnislehre ist die wichtigste Leistung des Anti-Cartesianismus in der neueren Philosophie. Anti-Cartesianische Gedankengänge sind zwar vor ihm schon oft laut geworden; im Grunde sind alle Empiristen Feinde des Cartesianismus. Nietzsche ist jedoch kein gewöhnlicher Empirist. Sein Realismus beruht nicht auf der Feststellung, daß alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung beginne,

sondern auf dem Nachweis, daß der Leib eine dem Bewußtsein überlegene Einheit ist. Der Empirist ist durch die cartesische Philosophie widerlegt, bevor er beginnt. Nietzsche dagegen faßt an einer Stelle Fuß, die von der cartesischen Philosophie nicht erreicht wird. Der Gefahr freilich, die allem Anti-Cartesianismus droht, ist er nicht immer entgangen. Wenn die „Seele“ aus ihrer Verbindung mit „Gott“ gelöst ist, wenn das Bewußtsein nicht mehr die beherrschende Stellung einnimmt, die ihm der Idealist gibt, dann fällt der Mensch in den Kosmos zurück. Die Aufgabe wäre, ihn als kosmisches Wesen zu definieren, ohne ihn im All untergehen zu lassen, ihn im Zusammenhange der Natur zu sehen, ohne sich von der Vorstellung seiner „Kleinheit“ im Vergleich mit der Größe der Welt außer ihm zu falschen Folgerungen fortreißen zu lassen. Die Quantität ist ja nicht ausschlaggebend. Für den idealistischen Philosophen ist die überragende Stellung des Menschen innerhalb der körperlichen Welt durch das qualitativ andersartige, unkörperliche Bewußtsein von vornherein gesichert. Sobald aber der Standpunkt des Bewußtseins preisgegeben wird, tritt die Frage auf, was den Menschen von den übrigen Wesen noch unterscheidet. Er, der eben noch der „Herr der Schöpfung“ war, wird nun vom Abgrund der Dinge, vom Kreislauf des Werdens und Vergehens verschlungen.

In sehr früher Zeit schon ist Nietzsche diese Konsequenz des Anti-Cartesianismus aufgegangen. Das Nachlaß-Fragment mit dem Titel „Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne“ (1873) beginnt mit den kennzeichnenden Worten: „In irgendeinem abgelegenen Winkel des in zahllosen Sonnensystemen flimmernd ausgegossenen Weltalls gab es einmal ein Gestirn, auf dem kluge Tiere das Erkennen erfanden. Es war die hochmütigste und verlogenste

Minute der ‚Weltgeschichte‘: aber doch nur eine Minute.“ Alle die Folgerungen, die sich aus der Relativierung des Menschen zu einem kosmischen Wesen ergeben, werden hier mit unbarmherziger Konsequenz gezogen. Da der Intellekt nur als ein „Mittel“ zur Erhaltung des Individuums angesehen wird, erscheint der Trieb zur Wahrheit als ein Rätsel. Das Rätsel wird dadurch gelöst, daß Nietzsche definiert: „wahrhaft“ zu sein heißt in einem für alle verbindlichen Stile zu lügen. Die Wahrheit wird als eine „Summe von menschlichen Relationen“ definiert. Es wird bestritten, daß die Auffassung von der Welt, wie sie der Mensch hat, verglichen mit der des Vogels oder des Insekts, irgendwie „richtiger“ genannt werden dürfe, da hierzu jeder Maßstab fehle. Die Vorstellungen des Raumes und der Zeit bringen wir mit derselben Notwendigkeit hervor, mit der die Spinne spinnt; eine andere als unsere Welt kennen wir nicht. — Die Gleichstellung der Weltauffassung des Menschen mit der eines beliebigen Tiers scheint die notwendige Konsequenz jedes Anti-Cartesianismus zu sein. Diese Konsequenz ist von Nietzsche niemals ausführlich widerlegt worden. Aus seiner mittleren Zeit stammt jener ausdrucksvolle Aphorismus (Wandrer, 14), in welchem der Seufzer erklingt: „Unsere Einzigkeit in der Welt! ach, es ist eine gar zu unwahrscheinliche Sache!“ — und in welchem der Tropfen Leben in der Welt für den gesamten Charakter des ungeheuren Ozeans von Werden und Vergehen bedeutungslos genannt wird. Ja hier findet sich sogar die Wendung von dem „lebenden Ausschlag“ unseres Planeten. „Vielleicht bildet sich die Ameise im Walde ebenso stark ein, daß sie Ziel und Absicht der Existenz des Waldes ist, wie wir dies tun, wenn wir an den Untergang der Menschheit in unserer Phantasie fast unwillkürlich den Erduntergang anknüpfen.“

Der Relativismus, der aus diesen Äußerungen spricht, beruht natürlich nicht auf einem Versagen des Nietzsche-schen Intellekts, sondern ist tiefer begründet. Es handelt sich hier um das Kardinalproblem der Philosophie, um die Frage nach dem Menschen: wie wird diese Frage von einem Denker beantwortet, der den Blick auf das ewige Werden und Vergehen gerichtet hält? Seht ihr, werden die Anhänger des Cartesianismus rufen, der Mensch und die Wahrheit gehen unter, die Philosophie Nietzsches widerlegt sich selbst! Ein solcher Schluß wäre verfrüht. Vergessen wir nicht, daß Nietzsches Erkenntnislehre uns nur in Fragmenten vorliegt. Wenn wir zu einem Urteil kommen wollen, müssen wir diese Bruchstücke auf ihre Ausdeutbarkeit prüfen: eine solche Prüfung ergibt, daß aus den Ansatzpunkten Nietzsches keineswegs eine relativistische Folgerung gezogen werden muß. Seine Hauptgedanken können angenommen werden, ohne daß darum der Mensch im All untergeht und der Begriff der Wahrheit seinen Sinn verliert. Aus einer Nachlaßaufzeichnung, die aus der Zeit der „Fröhlichen Wissenschaft" stammt und die mit dem Stichwort „Hauptgedanke!" versehen ist, geht hervor, daß Nietzsche sich in manchen Augenblicken zu einer Höhe des objektivistischen Denkens erhoben hat, in der jede relativistische Regung erstarb. Im ersten Teil der erwähnten Notiz wird der Gedanke wiederholt, daß es keine individuelle Wahrheit, nur individuelle Irrtümer gebe, ja das Individuum selber wird ein Irrtum genannt. Dann fährt Nietzsche fort: „Ich unterscheide aber: die eingebildeten Individuen und die wahren ‚Lebenssysteme', deren jeder von uns eins ist; — man wirft beides in eins, während ‚das Individuum' nur eine Summe von bewußten Empfindungen und Irrtümern ist, ein Glaube, ein Stückchen vom wahren Lebens-System oder viele Stückchen zusammengedacht und zusammengefabelt, eine ‚Einheit', die nicht standhält. Wir sind Knospen an einem Baume, — was wissen wir von dem, was im Interesse des Baumes aus uns werden kann! Aber wir haben ein Bewußtsein, als ob wir alles sein wollten und sollten, eine Phantasterei vom ‚Ich' und allem ‚Nicht-Ich'. Aufhören, sich als solches phantastisches ego zu fühlen! Schrittweise lernen, das vermeintliche Individuum abzuwerfen!... Über ‚mich' und ‚dich' hinaus! Kosmisch empfinden!"

Aus dieser Entgegensetzung der „eingebildeten Individuen" und der „wahren Lebenssysteme" folgt eine andere Auffassung vom Menschen als die relativistische, die ja stets das Individuum im Auge hat. Darauf weisen auch die Schlußworte „kosmisch empfinden" hin. „Herrliche Entdeckung: es ist nicht alles unberechenbar, unbestimmt! Es gibt Gesetze, die über das Maß des Individuums hinaus wahr bleiben!" Die Rückführung alles menschlichen Tuns und Treibens, alles Handelns und Erfindens auf Lebensvorgänge muß keine den Menschen vernichtende Vorstellung sein — es kommt darauf an, was man unter „Leben" versteht. Das Leben als kosmische Tatsache betrachtet würde jeder Relativierung Widerstand leisten. Faßt man es freilich nur als empirische Tatsache auf, wie es der Biologe tut, dann muß Nietzsches Philosophie als ein einziger ungeheurer Biologismus erscheinen. Eine solche Deutung wird jedoch vollends unwahrscheinlich, wenn man beachtet, welche Bedeutung dem Begriff „Leben" im übrigen Werk Nietzsches zukommt. Wie aus unzähligen Stellen hervorgeht, bedeutet „Leben" für Nietzsche nicht ein empirisch-physiologisches, sondern ein metaphysisches, ja sogar ein „dionysisches", d. h. göttliches Phänomen.

4. Perspektivismus

Wenn es neben Heraklit einen Denker gibt, dem Nietzsches Philosophie nahekommt, dann ist es Leibniz. Das System des Willens zur Macht ist auf einer monadologischen Grundansicht errichtet: die Welt besteht aus einer Summe von Krafteinheiten, aus deren Widerstreit sich in jedem Augenblick ein Gleichgewicht herstellt. Jeder dieser Kraftpunkte konzipiert die Welt seinem eigenen Kraftmaß entsprechend — es gibt daher keine für alle verbindliche „Wahrheit". An die Stelle der statischen Wahrheit für alle tritt ein allgemeiner Dynamismus und Perspektivismus. Die Wahrheit löst sich auf in eine unübersehbare Fülle von Perspektiven einzelner Kraftzentren auf ein Ganzes. Selbst die Leibnizische Definition der Monade als eines „miroir vivant" wird einmal von Nietzsche (ohne Bewußtsein der Entlehnung) angewandt: „wir sind lebendige Spiegelbilder". Im „Nachlaß" findet sich eine Charakteristik von Leibniz, worin dieser beinahe als ein Doppelgänger von Nietzsche erscheint: er wird gefährlich genannt, ein echter Deutscher, der Vordergründe und Vordergrundsphilosophien nötig hat, verwegen und geheimnisvoll.

Leibniz ist der Urheber des Systems der präetabilierten Harmonie: jede Monade ist eine Substanz für sich und doch zugleich von Anbeginn in das universale System der höchsten Weisheit und Güte einbezogen. Sie ist ganz und gar aktive Kraft — niemals aber kommt es zu einem Kampf dieser einzelnen Kräfte, denn die Substanzen berühren sich nicht: sie stehen zueinander in einer vorgeordneten Harmonie.

Bei Nietzsche ist umgekehrt der Kampf die einzige Wirklichkeit; das Gleichgewicht, die Harmonie ist das

Problem. Sein System ist monadologisch, aber nicht harmonistisch. Es bedeutet den ungeheuren Versuch, alles Geschehen, alle Bewegung, alles Werden als „ein Feststellen von Grad- und Kraftverhältnissen, als einen Kampf" zu begreifen. (Wille zur Macht, 552.) Insofern steht Nietzsches Lehre der Lehre von Leibniz als dem letzten großen Versuch, den christlichen Gott philosophisch zu rechtfertigen, am andern Ende des Diameters gegenüber.

Wir haben zwei Arten von Relativismus zu unterscheiden. Der biologische Relativismus spricht von der „Umwelt" eines bestimmten Lebewesens oder einer Gattung von Lebewesen; er relativiert das Einzelwesen und seine Welt im Hinblick auf die bestehende große Welt. Dieser Relativismus findet sich auch bei Nietzsche, er wird jedoch aufgehoben durch einen tieferen und grundsätzlicheren Relativismus, nach welchem die ganze Welt nichts anderes ist als eine Gesamtheit von Aktionen. Das organische Wesen steht also nicht mehr dem ungeheuren seelenlosen All hilflos und klein gegenüber, sondern sein Leben stellt einen Spezialfall dessen dar, was in der Welt überhaupt sich begibt. Dadurch eröffnet sich die Möglichkeit, daß dem organischen Leben eine eigentümliche Würde zuteil wird: es ist ja denkbar, daß im Organismus das allgemeine Wesen der Welt zur vollkommensten Darstellung gelangt. Daraus würden auch für das Erkenntnisproblem Folgerungen zu ziehen sein. Nietzsche hat diese Folgerungen nicht gezogen; seine Erkenntnislehre ist ein Torso.

Da wir die Welt nur von unserm individuellen Standpunkt aus kennen, verfallen wir in Irrtum über Irrtum, wenn wir unsere Perspektiven für „wahr", d. h. für allgemeinverbindlich halten. „Unsere Welt" ist lauter Schein, sie ist etwas, das von dem Schöpferischen in uns hervor-

gebracht wird. Alles Lebendige hat einen solchen schöpferischen Mittelpunkt, und alles das, was ihm seine „Außenwelt“ ist, stellt lediglich die Summe seiner Wertschätzungen dar. Diese Wertschätzungen aber stehen in irgendeinem Verhältnis zu seinen Existenzbedingungen, sie sind „physiologische Forderungen zur Erhaltung einer bestimmten Art von Leben“. (Jenseits, 3.)

Jedes Einzelwesen ist von einer „scheinbaren Welt“ umgeben, die von seinen Wertschätzungen geschaffen ist. Der Philosoph erkennt auch diese Welt noch als wirklich, d. h. als zur Gesamtwirklichkeit gehörig. Die Unterscheidung einer „wirklichen“ und einer „scheinbaren“ Welt verliert folglich für ihn ihren Sinn*). Die Einzelexistenzen mit ihren Perspektiven bilden „die Welt“.

„Jedes Kraftzentrum hat für den ganzen *Rest* seine *Perspektive*, d. h. seine ganz bestimmte *Wertung*, seine Aktions-Art, seine Widerstands-Art. Die ‚scheinbare Welt‘ reduziert sich also auf eine spezifische Art von Aktion auf die Welt, ausgehend von einem Zentrum. Nun gibt es gar keine andre Art Aktion: und die ‚Welt‘ ist nur ein Wort für das Gesamtspiel dieser Aktionen. Die *Realität* besteht exakt in dieser Partikular-Aktion und -Reaktion

*) Es ist festgestellt worden, daß Nietzsche die Begriffe wirkliche und scheinbare Welt, Perspektivismus und semiotische Erkenntnis dem Buche des Philosophen Gustav Teichmüller entnommen hat, das den Titel führt: „Die wirkliche und die scheinbare Welt.“ (Vgl. H. Nohl, Zeitschr. f. Philos. und philos. Kritik. 1913. S. 106 ff.) Daraus ist jedoch nicht auf eine Abhängigkeit Nietzsches von Teichmüller in sachlicher Beziehung zu schließen. Das erwähnte Buch erschien im Jahre 1882. Schon in dem Fragment über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne vom Jahre 1873 ist ein Relativismus skizziert, der den späteren Perspektivismus Nietzsches im Keime enthält. Zweifellos verdankt Nietzsche Teichmüllers Buch eine nachhaltige Anregung, sachlich kommt er zu entgegengesetzten Resultaten. Seine Bezugnahme auf die Formulierungen Teichmüllers wird den nicht verwundern, der Nietzsches Arbeitsweise kennt: immer ist er auf jemand bezogen, immer ist er im Kampfe.

jedes Einzelnen gegen das Ganze ... Es bleibt kein Schatten von Recht mehr übrig, hier von *Schein* zu reden ...“ (Wille zur Macht, 567.)

Das Seiende ist das auf uns Wirkende, das durch sein Wirken Sich-Beweisende. „Es existiert“ heißt: ich fühle mich an ihm als existent.

„Schein“ ist für Nietzsche also nur ein Wort für die auf ein Subjekt bezogene Realität, d. h. aber für die „wirkliche und einzige Realität der Dinge“. Mit dem Worte Schein wird nichts weiter ausgedrückt als die Unzugänglichkeit dieser Wirklichkeit für die logischen Prozeduren und Distinktionen. Der Schein ist lediglich Schein im Verhältnis zur „logischen Wahrheit“, welche nur in einer imaginären Welt möglich ist.

Der Begriff des Scheins ist für Nietzsche daher eine Konsequenz seines Realismus. „Ich setze nicht ‚Schein‘ in Gegensatz zur Realität, sondern nehme umgekehrt Schein als die Realität, welche sich der Verwandlung in eine imaginative ‚Wahrheits-Welt‘ widersetzt. Ein bestimmter Name für diese Realität wäre ‚der Wille zur Macht‘, nämlich von innen her bezeichnet und nicht von seiner unfaßbaren flüssigen Proteus-Natur aus.“ „Der Wille zur Macht“ schafft die Welt in jedem Augenblick neu, legt sie in jedem Augenblick neu aus. Am mächtigsten erscheint er in den organischen Wesen: „Das Wesentliche der organischen Wesen ist eine *neue Auslegung des Geschehens*: die perspektivische innere Vielheit, welche selber ein Geschehen ist.“

„*Der interpretative Charakter* alles Geschehens. Es gibt kein Ereignis an sich. Was geschieht, ist eine Gruppe von Erscheinungen, *ausgelesen* und zusammengefaßt von einem interpretierenden Wesen.“

Die Wirklichkeit, die uns etwas angeht, ist also das Ergebnis einer *Interpretation*. Zu demselben Ergebnis

kommt schließlich auch die Kantische Erkenntniskritik. Bei Kant aber ist es die *Vernunft*, welche interpretiert, bei Nietzsche ist es die lebendige *Kraft*. Das bedeutet nicht einen Gradunterschied, sondern einen Wesensunterschied. Denn die Vernunft ist nur eine, und dieser einen Vernunft entspricht die eine Welt der Wissenschaft. Nietzsche dagegen sucht die *wirkliche* Welt zu verstehen, und er findet, daß es eine Welt ohne spezifische Kräfte, von denen jede ihre spezifische Art zu reagieren hat, nicht gibt: eine Welt ohne Aktion und Reaktion wäre nur ein anderes Wort für das Nichts. (Wille zur Macht, 567.)

Wie ist nun aber in einer solchen Welt noch *Erkenntnis* möglich? Löst sich hier nicht alles in Aktionen spezifischer, d. h. unerkennbarer Kräfte auf? Jedes Wesen ist schlechthin aktiv, jedes Wesen interpretiert *von sich aus*, ist also blind gegen die andern: fallen wir auf diesem Wege nicht in den Abgrund des Agnostizismus, der die notwendige Folge tierischer Beschränktheit ist?

Wir stehen vor der Kernfrage der Philosophie des „Willens zur Macht". Das Fragmentarische des Werkes wird an dieser Stelle besonders schmerzlich fühlbar. Immerhin läßt sich mit Hilfe des übrigen Nachlasses eine Antwort Nietzsches rekonstruieren. Man darf niemals vergessen, daß auch auf dem scheinbar so lebensfernen Gebiete der Erkenntniskritik Nietzsche stets einen Gegner im Auge hat. Ist dieser Gegner der logische Idealismus und Optimismus, so muß durch Nietzsche der Relativismus hervorgetrieben werden. Dieser Relativismus entspringt nicht einer Verzweiflung an der Möglichkeit des Erkennens, sondern er ist eine Reaktion der Redlichkeit auf die Falschheiten der Bewußtseinsphilosophie. Die Philosophie des Bewußtseins hat die Welt logisiert, sie hat ein Netz von Begriffen über die Wirklichkeit gelegt und dadurch diese

unseren Blicken entzogen. An die Stelle des ewigen Werdens hat sie ein fiktives, starres Sein gesetzt. Es gibt in der logisch zurechtgemachten Welt nur Verhältnisse *an sich*, Abhängigkeitsverhältnisse, die in den sogenannten „Naturgesetzen" ihre Formulierung finden. Wenn zwei Erscheinungen unabänderlich aufeinanderfolgen, nehmen wir ein gesetzliches Verhältnis zwischen ihnen an, und unvermerkt tritt uns dieses Verhältnis, dieses „Gesetz" an die Stelle der *Wirklichkeit* dieser beiden Erscheinungen und ihrer Aufeinanderfolge. Wir substituieren der Wirklichkeit eine Verhältnisformel und glauben nun auf Grund dieser Formel das nächste Mal das „gleiche Phänomen" zu sehen. Damit aber haben wir das wirkliche Geschehen um seine Einmaligkeit und Unwiederholbarkeit gebracht, wir haben es *von außen*, *nicht von innen* interpretiert. Ein „äußerliches" Verhalten nennen wir ein mechanisches: was nur „mechanisch" geregelt ist, ist eben nur äußerlich geregelt. Als „äußerlich geregelt" stellt sich uns die ganze mechanistisch interpretierte Welt dar. Nietzsche, der Philosoph des Willens zur Macht, der die Welt *von innen* sieht, muß zum Gegner der mechanistischen Welterklärung werden. In der Tat liegt hier die gewaltige Bedeutung seines Systems: es ist das erste philosophische System, welches die seit der Aufklärung herrschende mechanistische Weltanschauung überwindet.

Alle Bewegungen, alle Erscheinungen, alle Gesetze, heißt es im „Willen zur Macht", sind Symptome eines innerlichen Geschehens. (Wille zur Macht, 619.) Das „Gesetz", das ein regelmäßiges Geschehen formuliert, sagt nichts über die Wirklichkeit des ganzen Phänomens: es wirft nur die *Frage* auf, woher es kommt, daß hier sich etwas wiederholt, es ist eine *Vermutung*, daß der Formel „ein Komplex von zunächst unbekannten Kräften und

Kraft-Auslösung" entspricht. (Wille zur Macht, 629.) Anzunehmen, daß hier Kräfte einem „Gesetz" gehorchen, hieße das Geschehen um seine Unschuld bringen, denn der Ausdruck Gesetz hat einen „moralischen Beigeschmack". Es handelt sich um etwas ganz anderes als um Gehorchen: „die unabänderliche Aufeinanderfolge gewisser Erscheinungen beweist kein ‚Gesetz', sondern ein Machtverhältnis zwischen zwei oder mehreren Kräften". (Wille zur Macht, 631.) „Der Grad von Widerstand und der Grad von Übermacht — darum handelt es sich bei allem Geschehen ... Es gibt kein Gesetz: jede Macht zieht in jedem Augenblick ihre letzte Konsequenz. Gerade, daß es kein Anderskönnen gibt, darauf beruht die Berechenbarkeit. (Wille zur Macht, 634.)

Nietzsche leugnet also nicht die Möglichkeit einer gewissen Vorausberechnung des Geschehens, er leugnet nur das Vorhandensein von „Gesetzen". Denn bei dem Begriff Gesetz denkt man an einen Gesetzgeber, der Gehorsam verlangt, und an einen, der gleichsam aus Achtung vor dem Gesetz gehorcht. Dem Gesetz entspricht ferner eine starre, gleichbleibende Welt: es ist nichts *Neues* möglich unter dem Gesetz. Der wirkliche Verlauf des Geschehens bringt aber in jedem Augenblick etwas Neues: „In keinem Augenblick ist Sauerstoff genau dasselbe wie im vorigen, sondern etwas Neues: wenn auch diese Neuheit zu fein für alle Messungen ist ..." Es gibt weder feste Formen noch feste Qualitäten: „Der Baum ist in jedem Augenblick etwas Neues: die Form wird von uns behauptet, weil wir die feinste, absolute Bewegung nicht wahrnehmen können: wir legen eine mathematische *Durchschnittslinie* hinein in die absolute Bewegung ..." An die Stelle des Gesetzes tritt also nicht die Gesetzlosigkeit, sondern die „Durchschnittslinie", an die Stelle der „Wahrheit" tritt die „Wahrscheinlichkeit". „Es gibt so wenig ‚Dinge

an sich' als es ‚absolute Erkenntnis' geben kann. An Stelle der Grundwahrheiten stelle ich Grundwahrscheinlichkeiten, — vorläufig angenommene *Richtschnuren*, nach denen gelebt und gedacht wird. Diese Richtschnuren nicht willkürlich, sondern entsprechend einem *Durchschnitt einer Gewöhnung*. Die Gewöhnung ist die Folge einer Auswahl, welche meine verschiedenen Affekte getroffen haben, welche sich alle dabei *wohlbefinden und erhalten wollten*." Nach dem oben angeführten Aphorismus 634 des „Willens zur Macht" dürfen wir diesen Gedanken über den Umkreis des organischen Wesens hinaus erweitern: für das gesamte Geschehen gibt es zwar keine Grundwahrheiten, aber Grundwahrscheinlichkeiten, d. h. das Geschehen gehorcht zwar keinem „Gesetz", aber es stellen sich doch, da jede Macht in jedem Augenblick „ihre Konsequenz" zieht, immer wieder gewisse gleichförmige Ausgänge her. Wir dürfen nur nicht annehmen, es „geschehe" nun dasselbe ein zweites und ein drittes Mal: der Ausgang ist vielmehr stets neu.

Das Leben, der Wille zur Macht tut in jedem Augenblick einen neuen Wurf. Die einzelnen Ereignisse schließen sich nicht aneinander wie die Glieder einer Kette, sondern folgen frei aufeinander wie die Würfe beim Würfelspiel. Wenn Nietzsche die *Wahrscheinlichkeit* an die Stelle der Wahrheit treten läßt, so setzt er nicht ein unbestimmtes Chaos an die Stelle der Ordnung, sondern er ersetzt einen falschen Ordnungsbegriff durch einen richtigeren. Seine Philosophie verwirft den Begriff einer exakten Berechenbarkeit des Geschehens, sie behauptet, daß unser Erkennen der Natur nur ein Voraussagen wahrscheinlicher Ausgänge ist. Sie setzt also an die Stelle einer angeblich kausal determinierten Welt eine Welt von Ereignissen, die unabhängig voneinander, rein „zufällig" aufeinander-

folgen, eben wie die Würfe beim Würfelspiel. Wir wissen, daß auch diese Zufälligkeit ihre Ordnung hat: mit der Betrachtung dieser Ordnung treten wir in das weite und wunderbare Gebiet der Wahrscheinlichkeitsrechnung ein. Nietzsche hat die Wahrscheinlichkeitsrechnung nicht gekannt, seine Philosophie aber weist auf sie hin. Zu den Anzeichen, welche erwarten lassen, die längste Zeit der Verkennung seines philosophischen Systems sei vorüber, gehört die Tatsache, daß die Naturwissenschaft der Gegenwart sich mehr und mehr von den Fesseln des kausalen Weltbildes frei macht. Die Wahrscheinlichkeitsbetrachtung, die Wahrscheinlichkeitsrechnung erhalten eine immer wachsende Bedeutung, und damit dürfte auch die Einsicht in die Bedeutung desjenigen Denkers wachsen, der diese Wendung aus seinen metaphysischen Prämissen heraus schon vor Jahrzehnten vorgenommen hat.

In der modernen Naturwissenschaft erfolgt die Anwendung der Wahrscheinlichkeitsrechnung auf das Geschehen aus den nämlichen Gründen, aus denen schon Nietzsche die mechanistische Weltauslegung bekämpfte. Man hat die Welt des Unendlichkleinen entdeckt, die sich jeder Berechenbarkeit, jeder Logisierung in der klassischen Art entzieht. Es bleibt nur noch übrig, „Durchschnittslinien" anzusetzen. Durchschnittsgrößen, Wahrscheinlichkeiten treten an die Stelle der „exakten" Determination. Damit ist genau das vollzogen, was Nietzsche forderte: die Welt wird frei vom Zwange des „Gesetzes". Die Entwertung des Kausalbegriffs für unser Erkennen ist der weithin sichtbare Ausdruck dieses Vorgangs. Das Kausalverhältnis zwischen zwei Vorgängen ist scheinbar immer dasselbe, es „wiederholt" sich hier etwas. Die Zahl dagegen, welche ein Wahrscheinlichkeitsergebnis bezeichnet, läßt gerade die Möglichkeit offen, auf die es Nietzsche ankommt: daß das Ereignis

jedesmal ein wenig anders verläuft, weil es jedesmal den Ausgang eines eben stattgehabten Kampfes anzeigt. Die Natur ist immer eine andere — „es gibt kein zweites Mal".

Unter diesem Gesichtspunkt wird erst verständlich, welch hohe Bedeutung der Ablehnung des „Kausalismus" durch Nietzsche zukommt. „Zwei aufeinanderfolgende Zustände, der eine ‚Ursache', der andere ‚Wirkung' —: ist falsch. Der erste Zustand hat nichts zu bewirken, den zweiten hat nichts bewirkt. — Es handelt sich um einen Kampf zweier an Macht ungleichen Elemente: es wird ein Neu-Arrangement der Kräfte erreicht, je nach dem Maß von Macht eines jeden. Der zweite Zustand ist etwas Grundverschiedenes vom ersten (nicht dessen Wirkung): das Wesentliche ist, daß die im Kampf befindlichen Faktoren mit anderen Machtquanten herauskommen." (Wille zur Macht, 633.) Das Geschehen ist weder bewirkt noch bewirkend, die „Ursache" ist zum Geschehen hinzu erfunden. Die Grundvoraussetzung dabei ist der Glaube an die Wiederkehr identischer Fälle. Die Kausalitätsinterpretation ist also eine Konsequenz der auf dem Bewußtseinsstandpunkt erfolgenden Logisierung der Welt. Die Wirklichkeit kennt keine identischen, sondern nur ähnliche Fälle. Durch die Logisierung wird der Welt der Charakter des Lebens, d. h. des Willens zur Macht geraubt. „Aller Kampf — alles Geschehen ist ein Kampf — braucht Dauer. Was wir ‚Ursache' und ‚Wirkung' nennen, läßt den Kampf aus und entspricht folglich nicht dem Geschehen." In der kausal determinierten Welt scheinen identische Fälle dem nämlichen „Gesetz" in dauerndem Gehorsam unterworfen zu sein; das wirkliche, lebendige Geschehen hingegen ist nichts als ein unaufhörlicher Prozeß von Kraftfeststellungen. Der Organismus wäre zu definieren als eine „dauernde Form von

Prozessen der Kraftfeststellungen, wo die verschiedenen Kämpfenden ihrerseits ungleich wachsen". (Wille zur Macht, 642.)

Das einzelne Kraftzentrum, so wurde früher gesagt, interpretiert von sich aus die Welt. Wir können nun die Art der „Interpretation" näher beschreiben. Das Interpretierende ist der Wille zur Macht. „Interpretieren" ist nur ein anderes Wort für ein Mittel, Herr über etwas zu werden. Bloß daseiende Machtverschiedenheiten könnten sich nicht als solche empfinden. „Es muß ein wachsenwollendes Etwas da sein, das jedes andre wachsenwollende Etwas auf seinen Wert hin interpretiert." Dieses wachsenwollende Etwas, der Wille zur Macht, ist es, der abgrenzt und Grade bestimmt, der Machtverschiedenheiten überhaupt erst setzt. (Wille zur Macht, 643.) Auf Grund des notwendigen Perspektivismus konstruiert jedes Kraftzentrum von sich aus die ganze übrige Welt — konstruieren aber heißt: *an sich*, an der eigenen *Kraft* messen, betasten, gestalten. (Wille zur Macht, 636.)

5. Der Wille zur Macht

Dem Verständnis der Philosophie Nietzsches hat nichts so im Wege gestanden wie der Titel seines philosophischen Hauptwerkes. Man glaubte zu wissen, was „Wille" und was „Macht" sei und legte den Titel entsprechend aus. In Wahrheit ist nichts so schwer zu verstehen und zu umschreiben als das, was Nietzsche mit den Worten „Wille zur Macht" eigentlich meint. Das Verständnis beginnt in dem Augenblick, wo man die Verkoppelung der Begriffe „Wille" und „Ziel" aufgibt. Der Wille zur Macht ist nicht ein Wille, der Macht zum *Ziele* hat, der nach Macht „strebt". Der Wille ist auch nicht auf „Etwas" gerichtet —

alle diese Vorstellungen verfälschen die Wirklichkeit des Wollens. Insofern Zwecke und Ziele da sind, sind sie vom Willen gesetzt, stehen sie in seinem Dienst und können daher nicht etwas außer ihm sein, dem er „zustrebt". Er selber strebt keinem Ziele zu, er ist das ewige Werden selbst, das kein Ziel kennt. Dieses Werden ist ein Kampf. Was ist demnach das Wollen? Nietzsche erklärt: „Wollen überhaupt ist soviel wie Stärkerwerdenwollen, Wachsenwollen — und dazu auch die Mittel wollen." (Wille zur Macht, 675.) Die Stärke ist kein Ziel des Willens, denn sie ist der Wille selbst. Der Wille „will" also nur sich: soweit gibt die Erklärung keinen Anstoß. Das „Wachsen" aber könnte als passiver Vorgang aufgefaßt werden — dann wäre das Nietzschesche Bild der Welt entscheidend mißverstanden. Das Wachsen ist kein „Vorgang": unter dem Wachsen versteht Nietzsche vielmehr ein *Tun* — es ist nichts anderes als eine Folge von Siegen. Der Kausalismus wird von Nietzsche abgelehnt, weil er die Welt als Kampf verdeckt; aus dem gleichen Grunde wendet er sich gegen die Teleologie: die anscheinende Zweckmäßigkeit im Geschehen ist bloß die *Folge* des Willens zur Macht: jeder Sieg setzt eine Ordnung, „das Stärkerwerden bringt Ordnungen mit sich, die einem Zweckmäßigkeits-Entwurf ähnlich sehen". (Wille zur Macht, 525.)

Das Wollen hat kein Ziel, das außer ihm läge — es ist überhaupt nichts für sich: „Wille" ist nur ein Ausdruck für den jeweiligen Gesamtzustand eines Seienden. Im Menschen sieht das so aus: Wollen ist Befehlen, Befehlen aber ist ein Affekt, und dieser Affekt ist eine „plötzliche Kraftexplosion". Der Weg des Willens ist durch lauter Kraftexplosionen bezeichnet. Was wir unter „Wollen" im engeren Sinne verstehen, der bewußte Wille, ist nur eine Begleiterscheinung des Wesentlichen, das ein Ausströmen

von Kraft ist. „Das Wollen ist nur ein Nebenbei." Der bewußte Wille begleitet den eigentlichen Willen, der immer die Unendlichkeit vor sich hat und deshalb „frei" ist. Er ist also nicht „frei", weil er sich selber Ziele setzt, sondern umgekehrt, *weil er kein Ziel hat*, weil er, vom Bewußtsein her gesehen, immer ins Dunkle geht. Etwas wollen heißt nicht ein Ziel „anstreben", sondern es heißt: „ein Experiment machen, um zu erfahren, was wir *können*; darüber kann uns allein der Erfolg oder Mißerfolg belehren". Alles Wollen ist also in Wahrheit ein Können: es ist ein Probieren der Kraft. Damit ist die herkömmliche Willenslehre verlassen, und Nietzsche kann sagen: „Es gibt gar keinen Willen, weder einen freien noch einen unfreien. Unter gewissen Umständen folgt auf einen Gedanken eine Handlung: zugleich mit dem Gedanken entsteht der Affekt des Befehlenden, — zu ihm gehört das Gefühl von Freiheit, das man gemeinhin in den ‚Willen' selber verlegt (während es nur eine Begleiterscheinung des Wollens ist)." Das sogenannte Wollen ist ein Vorurteil: Tatsache ist lediglich, daß etwas durch uns *geschieht*. Die Regelmäßigkeit dieses Geschehens führt uns zu dem Glauben: was wir regelmäßig tun, das „wollen" wir; also sind wir frei. „Die Tatsache ist: ‚in dem und dem Falle pflege ich das zu tun'. Der Schein ist: es ist der und der Fall eingetreten — ich *will* jetzt dies tun." Wenn einer von seinen eigenen Handlungen überrascht wird, wie im Falle der Leidenschaft, dann zweifelt er an seiner Freiheit, und man redet vielleicht von dämonischen Einflüssen. — In solchen Fällen scheitert unsere oberflächliche Psychologie des Willens. Die Frage ist: *woraus* wird gehandelt? Das Wozu? Wohin? ist etwas Zweites. Es kann gehandelt werden aus Lust, d. h. aus über-

strömendem Kraftgefühl, oder aus Unlust, d. h. aus Hemmung des Machtgefühls. In keinem Falle aber wird des Glücks oder des Nutzens *wegen* oder um Unlust abzuwehren gehandelt: es „gibt sich vielmehr eine gewisse Kraftmenge aus und ergreift etwas, woran sie sich auslassen kann. Das, was man ‚Ziel', ‚Zweck' nennt, ist in Wahrheit das Mittel für diesen unwillkürlichen Explosions-Vorgang".

Daraus ergibt sich eine streng anti-hedonistische Auffassung vom Wesen des wirklichen Wollens. Lust und Unlust werden etwas Sekundäres: sie sind die ältesten Symptome aller Werturteile, nicht aber ihre Ursachen. Vor allem entsteht Lust nicht aus der „Befriedigung" des Wollens. Da es kein „Ziel" des Willens gibt, gibt es auch keinen Endzustand, in welchem der Wille sich befriedigen könnte. Nichts war dem nordisch-gespannten Wesen Nietzsches verhaßter als die orientalische Vorstellung wonnevoller Ruhe, der Begriff des „Sabbats der Sabbate" Augustins. Seine Lehre vom Willen ist der vollkommenste Ausdruck seines Germanismus. „Das Glück (‚le plaisir') als Ziel des Handelns ist nur ein Steigerungsmittel der Spannung: es darf nicht verwechselt werden mit dem Glück, das in der Aktion selber liegt. Das finale Glück ist sehr bestimmt; das Glück in der Aktion würde durch hundert solche bestimmte Glücksbilder zu bezeichnen sein." Das „Damit" ist eine Illusion: der Handelnde spiegelt sich ein Glück vor, das er einernten will, und vergißt darüber die eigentliche treibende Kraft. Das vorgestellte Ziel ist nur dazu da, um die Begierde der Entladung aufs höchste zu steigern. „Ein überströmendes geladenes Kraftgefühl ist da: das vorgestellte Ziel der Handlung gibt eine Vor*wegnahme* der Ausspannung und *reizt dadurch* noch

mehr zur *Entladung*: die folgende Handlung gibt die eigentliche Ausspannung." *)

Wir sagen, wir wollen „Etwas"; in Wahrheit will Etwas in uns. Dieses Etwas spiegelt uns ein Bild, ein Ziel vor, das nun als Motiv wirkt — in Wahrheit ist es immer nur die Kraft, die „wirkt". Alle unsere Handlungen, alle unsere Gedanken kommen unverbunden, jeder für sich aus derselben Tiefe unseres Selbst hervor. Das Bewußtsein sieht nur zu. „Alles, was ins Bewußtsein tritt, ist das letzte Glied einer Kette, ein Abschluß. Daß ein Gedanke unmittelbar Ursache eines andern Gedanken wäre, ist nur scheinbar. Das eigentliche verknüpfte Geschehen spielt sich ab *unterhalb* unseres Bewußtseins: die auftretenden Reihen und Nacheinander von Gefühlen, Gedanken usw. sind *Symptome* des eigentlichen Geschehens! — Unter jedem Gedanken steckt ein Affekt. Jeder Gedanke, jedes Gefühl, jeder Wille ist *nicht* geboren aus Einem bestimmten Triebe, sondern er ist ein *Gesamtzustand*, eine ganze Oberfläche des ganzen Bewußtseins und resultiert aus der augenblicklichen Macht-Feststellung *aller* der uns konstituierenden Triebe, — also des eben herrschenden Triebes sowohl als der ihm gehorchenden oder widerstrebenden. Der nächste Gedanke ist ein Zeichen davon, wie sich die gesamte Macht-Lage inzwischen verschoben hat." Jede Handlung ist von dem „bleichen Bewußtseinsbild", das wir von ihr während der Ausführung haben, etwas unendlich Verschiedenes. „Zwecke" sind Zeichen, nichts mehr. „Während sonst die Kopie hinter

*) Man messe an dieser entschiedenen Ablehnung des Lust-Unlustprinzips den Wert der Nietzschedeutungen, in welchen der Philosoph des Willens zur Macht als dionysischer Jasager dem Pessimisten Schopenhauer gegenübergestellt wird. Die Philosophie Nietzsches bewegt sich jenseits des Lust- und Unlustprinzips, und damit bewegt sie sich auch jenseits des Gegensatzes von Optimismus und Pessimismus.

dem Vorbild nachfolgt, geht eine Art Kopie dem Vorbild voraus. In Wahrheit wissen wir *nie ganz*, was wir tun, zum Beispiel wenn wir einen Schritt tun wollen oder einen Laut von uns geben wollen. Vielleicht ist dies ‚Wollen' nur ein bleicher Schatten davon, was wirklich schon im Werden ist, ein nachkommendes Abbild von unserem *Können* und *Tun*: mitunter ein sehr falsches, wo wir *nicht* zu können scheinen, was wir wollen."

Bis in die alltäglichsten Vorstellungen hinein verdirbt der Begriff des Zwecks und des Willens uns alle Wirklichkeit. Überall finden wir eine Zweckmäßigkeit der Natur — aber das, was wir „wollen", und das, was wir tun, ist etwas verschiedenes. Es führt keine Brücke hinüber. „Ich esse, um mich zu sättigen", — aber was *weiß* ich von dem, was Sättigung ist! In Wahrheit wird die Sättigung erreicht, aber nicht *gewollt*, — die momentane Lustempfindung bei jedem Bissen, so lange Hunger da ist, ist das Motiv: nicht die Absicht, ‚um', sondern ein Versuch bei jedem Bissen, ob er noch schmeckt. Unsere Handlungen sind *Versuche*, ob dieser oder jener Trieb daran seine Freude habe, bis ins Verwickeltste hinein, spielende Äußerungen des Dranges nach Tätigkeit, welche wir durch die die Theorie der Zwecke mißdeuten und falsch verstehen."

Es liegt nur ein terminologischer, kein sachlicher Widerspruch vor, wenn Nietzsche manchmal den Willen ganz leugnet und dann doch vom Willen zur Macht spricht. Was er leugnet, ist der bewußte, zielsetzende Wille, der zu den erdichteten Wesen der „inneren Welt" gehört. Der Grundsatz seiner Psychologie lautet daher: „Hier genügen Empfindung und Denken. Das ‚Wollen' als etwas Drittes ist eine Einbildung." Der Wille zur Macht ist nicht ein Wollen, sondern ein *Können*, er ist die wirklich arbeitende Einheit, an deren Stelle der Idealismus das Be-

wußtsein tätig sein läßt. Der Irrtum der bisherigen Philosophen war, daß sie der Einheit des Bewußtseins zuschrieben, was in Wirklichkeit die *Einheit der Kraft*, die Nietzsche den Willen zur Macht nennt, leistet. Im Begriff des Willens zur Macht erreicht der moderne Anti-Cartesianismus seinen Höhepunkt. Deshalb trägt auch das Hauptwerk diesen Begriff als Titel.

Die „ungeheueren Fehlgriffe" des Idealismus können folgendermaßen systematisch zusammengefaßt werden (Wille zur Macht, 529): Der Grundirrtum ist die „unsinnige Überschätzung des Bewußtseins", aus welchem man eine Einheit, ein Wesen gemacht hat, das fühlt, denkt und will. Dieses Wesen nennt man den „Geist". Überall, wo Zweckmäßigkeit, System, Koordination erscheinen, wird dieser Geist als „Ursache" angesetzt. Das Bewußtsein tritt als die höchste Art Sein auf — als Gott. Überall, wo es Wirkung gibt, wird das Wirken eines Willens angenommen. Die wahre Welt tritt als geistige Welt auf und ist folglich nur durch die „Tatsachen des Bewußtseins" zugänglich. Das Erkennen wird als Bewußtseinstätigkeit aufgefaßt. — Aus diesen Grundannahmen werden Folgerungen von entscheidender Wichtigkeit gezogen. Diese Folgerungen sind: Jeder Fortschritt liegt in der Richtung des Bewußtwerdens, Unbewußtwerden ist Rückschritt; man nähert sich der Realität durch Logik, man entfernt sich von ihr durch die Sinne; die Annäherung an den „Geist" bedeutet eine Annäherung an Gott; alles Gute muß aus der Geistigkeit stammen, muß Bewußtseinstatsache sein; der Fortschritt zum Besseren kann nur ein Fortschritt im Bewußtwerden sein.

Wie schon Ludwig Feuerbach vor ihm, sieht Nietzsche in der Philosophie des Geistes von Descartes bis Hegel eine Tochter der christlichen Theologie. Seine Kritik des Be-

wußtseins und des Willens ist zugleich eine Kritik der christlichen Interpretation der Welt. Die idealistische Weltauffassung ist nur eine „philosophisch-moralische Kosmo- und Theodizee". Sie geht von höchsten Werten und Zielen aus, denen das Leben dient — aber damit wird eine Art Mittel (der „Geist") als Zweck mißverstanden, das Leben dafür umgekehrt zum Mittel erniedrigt. Alles wird von der bewußten Welt des Geistes her beurteilt. Doch die „bewußte Welt" kann nicht als Wertausgangspunkt gelten: eine „objektive Wertsetzung" ist notwendig. Nicht der Geist kann den Ausgangspunkt aller unserer Schätzungen bilden, denn der Geist ist, als Täter (z. B. in unserm Denken), fingiert. Auch unsere Gedanken stammen aus der Tiefe der Gesamteinheit, die wir *sind*. Was ins Bewußtsein tritt, ist immer schon etwas Abgeleitetes und oft etwas Täuschendes. Die Wirklichkeit breitet sich in unermeßlicher Tiefe unter der Oberflächenwelt des Bewußtseins aus. Sie ist kein Chaos, sondern das wohlgeordnete Reich des Willens zur Macht. „In Hinsicht auf das Ungeheure und Vielfache des Für- und Gegeneinanderarbeitens, wie es das Gesamtleben jedes Organismus darstellt, ist dessen *bewußte* Welt von Gefühlen, Absichten, Wertschätzungen ein kleiner Ausschnitt. Dies Stück Bewußtsein als Zweck, als Warum? für jenes Gesamtphänomen von Leben anzusetzen, fehlt uns alles Recht: ersichtlich ist das Bewußtwerden nur ein Mittel mehr in der Entfaltung und Machterweiterung des Lebens. Deshalb ist es eine Naivität, Lust oder Geistigkeit oder Sittlichkeit oder irgendeine Einzelheit der Sphäre des Bewußtseins als höchsten Wert anzusetzen: und vielleicht gar die ‚Welt' aus ihnen zu rechtfertigen." (Wille zur Macht, 707.)

Die theologische, die moralische und die hedonistische Beurteilung und Rechtfertigung des Lebens werden von

Nietzsche als auf gleichem Fuße behandelt: es sind „Wahnwitz-Interpretationen", die das Leben mit Faktoren des Bewußtseins messen („Lust und Unlust", „Gut und Böse"). Statt das Bewußtsein als Werkzeug und Einzelheit im Gesamtleben zu verstehen, dreht man das Verhältnis um und setzt eine geistige Welt als Maßstab des Lebens an. Alles wirkliche, aus der Tiefe des Seins kommende Handeln erscheint bei dieser Optik entstellt und verbogen: statt kämpfender Lebenseinheiten glaubt man eine imaginäre Welt geradlinig sich bewegender, durch geistige Werte bestimmter Bewußtseinseinheiten zu sehen. Das ist die fehlerhafte Perspektive von einem Teil auf das Ganze, aus welcher die Tendenz der idealistischen Philosophen hervorgeht, ein „Gesamtbewußtsein", einen „Geist" oder einen „Gott" zu imaginieren. Dadurch wird der Sinn aus dem Leben hinausverlegt, das Dasein wird zum „Monstrum", zu etwas, das verurteilt werden muß. „Gerade daß wir das Zweck und Mittel setzende Gesamtbewußtsein eliminiert haben: das ist unsre große Erleichterung . . . Unser größter Vorwurf gegen das Dasein war die Existenz Gottes . . ." (Wille zur Macht, 707.)

Von dieser Stelle aus ist das ganze philosophische System Nietzsches zu überschauen. Der einheitliche Grundgedanke seiner theoretischen wie seiner praktischen Philosophie wird hier sichtbar. Dem Kampf gegen das Bewußtsein, gegen das Subjekt, den Willen, den Geist in der theoretischen Sphäre entspricht der Kampf gegen die Unterscheidung von „Gut" und „Böse", gegen die „Schuld", das „schlechte Gewissen" und die moralische „Verantwortlichkeit" in der praktischen. Nietzsche muß die christliche Gottesvorstellung bekämpfen, weil durch sie der Charakter des Daseins, wie er ihn erkennt, aufgehoben wird: „Sobald wir uns jemanden imaginieren, der verantwortlich ist dafür, daß wir so und so sind usw. (Gott, Natur), ihm also unsre Existenz, unser Glück und Elend als Absicht zulegen, verderben wir uns die Unschuld des Werdens. Wir haben dann jemanden, der durch uns und mit uns etwas erreichen will." (Wille zur Macht, 552.)

Das Geheimnis des Kampfes, den Nietzsche gegen den Gottbegriff führt, ist damit ausgesprochen. Eine flüchtige Notiz des Nachlasses lautet: „Die Widerlegung Gottes: — eigentlich ist nur der moralische Gott widerlegt." Es ist also nur der priesterliche Gottesbegriff, gegen den der Kampf sich richtet — der Gott der Priester ist tot. In unserem Herzen leben kann nur ein Gott, der dem Dasein, dem ewigen Werden seine Unschuld läßt. Wie in harten Stein meißelt Nietzsche die Worte, die seine Religion des Schicksals umschreiben: „Niemand ist dafür verantwortlich, daß er überhaupt da ist, daß er so und so beschaffen ist, daß er unter diesen Umständen, in dieser Umgebung ist. Die Fatalität seines Wesens ist nicht herauszulösen aus der Fatalität alles dessen, was war und was sein wird. Er ist nicht die Folge einer eignen Absicht, eines Willens, eines Zwecks, mit ihm wird nicht der Versuch gemacht, ein ‚Ideal von Mensch' oder ein ‚Ideal von Glück' oder ein ‚Ideal von Moralität' zu erreichen, — es ist absurd, sein Wesen in irgendeinen Zweck hin abwälzen zu wollen." (Götzendämmerung, Die vier großen Irrtümer.) Es gibt keine „Kritik des Seins", denn dies würde voraussetzen, daß wir einen festen Punkt außerhalb des Seins haben, von dem aus wir es abschätzen können. Aber in jedem Abschätzen selbst ist dieses Sein noch — ob wir Ja oder ob wir Nein zum Dasein sagen —, wir tun immer nur, was wir sind. Alle Wertschätzungen sind nur Folgen und Per-

spektiven im Dienste des Willens zur Macht. (Wille zur Macht, 675.) Wille zur Macht ist aber nur ein anderes Wort für die *Unschuld des Werdens*.

Von diesem Zentralbegriff aus erläutert Nietzsche seinen eigenen Willen zur Philosophie und die Wege dieses Willens — er interpretiert sich selbst mit Hilfe eines Grundbegriffs seines Systems:

„Wie lange ist es nun her, daß ich bei mir selber bemüht bin, die vollkommne Unschuld des Werdens zu beweisen! Und welche seltsamen Wege bin ich dabei schon gegangen! Einmal schien mir dies die richtige Lösung: daß ich dekretierte: ‚das Dasein ist, als etwas von der Art eines Kunstwerks, gar nicht unter der jurisdictio der Moral; vielmehr gehört die Moral selber ins Reich der Erscheinung'. Ein andermal sagte ich: ‚alle Schuld-Begriffe sind objektive völlig wertlos, subjektive aber ist alles Leben notwendig ungerecht und alogisch'. Ein drittesmal gewann ich mir die Leugnung aller Zwecke ab und empfand die Unerkennbarkeit der Kausal-Verknüpfungen. Und wozu dies alles? War es nicht, um mir selber das Gefühl völliger Unverantwortlichkeit zu schaffen, — mich außerhalb jedes Lobs und Tadels, unabhängig von allem Ehedem und Heute hinzustellen, um auf meine Art meinem Ziele nachzulaufen?"

Als Nietzsche die ersten Überlegungen über das Werk anstellte, welches sein eigentliches Philosophenwerk werden und für das der Zarathustra nur die „Vorhalle" bedeuten sollte, da schrieb er sich unter andern auch den Titel nieder: „Die Unschuld des Werdens. Ein Wegweiser zur Erlösung der Moral." Diesen Titel hat ein aktiverer, geladenerer verdrängt. Das, worauf es ankommt, in seiner philosophischen Bedeutung verstehen zu lassen ist aber nichts besser geeignet als jener niemals mißzuverstehende

erste Titelentwurf. Dieser Titel will sagen: sobald wir ein Sein unabhängig und über dem Werden ansetzen, ist die Wirklichkeit um ihren Sinn gebracht. Sie wird zu einer „scheinbaren" Welt neben der wirklichen — sie wird überflüssig. Die Hypothese eines „wahren" Seins steht demnach im Dienste der Welt-Verleumdung. Das Werden ist in Wahrheit „wertgleich in jedem Augenblick . . . anders ausgedrückt: es hat gar keinen Wert, denn es fehlt etwas, woran es zu messen wäre". (Wille zur Macht, 708.) Es gibt kein Gegenüber des Lebens, von dem aus über das Dasein reflektiert werden kann, es gibt keine Instanz, vor der das Leben sich schämen könnte: darin besteht die *Unschuld* des Werdens. Das Leben hat keinen Richter über sich: „man muß die Absurdität dieser daseinsrichtenden Gebärde einsehn". (Wille zur Macht, 675.) Feststellen, *was* ist, *wie* es ist, scheint dem Realisten etwas unsäglich Höheres, Ernsteres als jedes „so sollte es sein". (Wille zur Macht, 333.) „Ein Mensch, wie er sein *soll*: das klingt uns so abgeschmackt wie: ‚ein Baum, wie er sein soll'." (Wille zur Macht, 332.) Die Moral enthält lauter Wünschbarkeiten — aber gerade wenn der Mensch sich Ideale erträumt, wird er *klein*. „Man kann nicht genug Achtung vor dem Menschen haben, sobald man ihn daraufhin ansieht, wie er sich durchzuschlagen, auszuhalten, die Umstände sich zunutze zu machen, Widersacher niederzuwerfen versteht; sieht man dagegen auf den Menschen, sofern er *wünscht*, ist er die absurdeste Bestie . . ." (Wille zur Macht, 335.) In allem Wünschen ist etwas Feminines: es ist, als ob der Mensch „einen Tummelplatz der Feigheit, Faulheit, Schwächlichkeit, Süßlichkeit, Untertänigkeit zur Erholung für seine starken und männlichen Tugenden brauchte". (Ebenda.)

Unter philosophischem Gesichtspunkt ist die Ausschlie-

ßung jedes Zielzustandes durch den Begriff der „Unschuld“ besonders bemerkenswert. Zur Unschuld des Daseins gehört seine *Gegenwärtigkeit*: niemals darf „das Gegenwärtige um eines Zukünftigen willen oder das Vergangene um des Gegenwärtigen willen gerechtfertigt werden“. Deshalb ist es nötig, „ein Gesamtbewußtsein des Werdens, einen ‚Gott‘ zu leugnen, um das Geschehen nicht unter den Gesichtspunkt eines mitfühlenden, mitwissenden und doch nichts *wollenden* Wesens zu bringen“. (Wille zur Macht, 708.) Ist ein solches Wesen aber einmal imaginiert worden, hat sich dann durch die Logik der Dinge der Glaube an die „wahre“ Welt hinter der wirklichen, der Glaube an die Moral, die höchsten Werte und Zwecke des Lebens selber widerlegt, ist ein Zustand erreicht, in welchem jener Grundirrtum überall ausschlägt wie ein Krankheitsstoff, der einem gesunden Leibe eingeimpft wurde — dann stehen wir vor dem Phänomen des *Nihilismus*, mit dessen Schilderung das geplante Hauptwerk beginnen sollte. (Wille zur Macht, 1 ff.) Nihilismus bedeutet, daß die obersten Werte sich entwerten, Nihilismus ist die zu Ende gedachte Logik unserer *Ideale*. (Wille zur Macht, Vorrede.)

Man meint gewöhnlich, Nietzsche habe nichts weiter getan als die Tatsache des europäischen Nihilismus zu registrieren, er sei seinem Wesen nach ein Kritiker, ein bloßer Vernichter und Zerstörer, der das Aufbauen anderen überlasse. Es steht mit diesen Vorwürfen ebenso wie mit den billigen Feststellungen seines „Atheismus“. Nietzsche hat den Nihilismus auf dem Grunde der modernen Kultur, er hat das Chaos der modernen Seele schonungslos entlarvt; er hat aber auch ein neues Bild der Welt und des Menschen in reiner Größe aufgerichtet. Nicht darin besteht seine Bedeutung, daß er das getan hat, was so viele vor ihm

taten — auch hatte er müde Stunden —: daß er „neue“ Werte, „neue“ Ideale formulierte, sondern vielmehr darin, daß er uns weiter in die Tiefen der *Wirklichkeit* hat schauen lassen als irgendein Denker vor ihm. Er hat nicht kalt und ohnmächtig die Trümmerwelt beschrieben, die den vom Idealismus erzogenen Menschen umgibt, sondern er hat auch die Ordnung schauen lassen, die immer war und immer sein wird. Diese Aufzeigung der ewigen Ordnung der Welt, die seine eigentliche philosophische Leistung ausmacht, hängt mit seinem Schicksalsglauben aufs engste zusammen. Er hat die falsche Ordnung des Bewußtseins nur vernichtet, um im Reiche unserer Gedanken die wahre Ordnung des „Willens zur Macht“ an ihre Stelle treten zu lassen, so wie er dem moralischen Gotte die Fehde angesagt hat, ohne Gott zu bekämpfen.

6. Die heraklitische Welt

Die Philosophie, die mit dem Subjekt, den „Tatsachen des Bewußtseins“ beginnt, endet mit der Annahme eines Gesamtbewußtseins oder einer Welt geistiger Werte. Nietzsches Philosophie der „objektiven Wertsetzung“ gipfelt in der Feststellung, daß es ein „Gesamtphänomen von Leben“, eine *Einheit des Lebens* gibt, aus der alle unsere Gedanken und Taten hervorkommen. Der Wille zur Macht ist nur ein anderer Name für diese Einheit. Unter diesem Willen haben wir also nicht ein subjektives Phänomen, eine Willensanstrengung oder Willensregung zu verstehen, sondern etwas Objektives: die Wohlordnung als die Wirklichkeit des Lebens. Die Einheit des Organismus und die Gesamtheit des Lebens, ja des Daseins überhaupt, werden dabei von Nietzsche als wesensgleich angesehen. Der Größenunterschied, der zwischen dem mensch-

lichen Leibe und dem Kosmos besteht, fällt nicht ins Gewicht, wenn wir in beiden Fällen den Aufbau ins Auge fassen, der aus der Grundnatur des Willens zur Macht folgt, denn beide, Leib und Kosmos, sind unendlich gegliederte Vielheiten, konstituiert durch den Willen zur Macht. „Wir können uns unsern Leib auseinanderlegen, und dann erhalten wir ganz dieselbe Vorstellung davon wie vom Sternensystem, und der Unterschied von organisch und unorganisch fällt nicht mehr in die Augen." (Wille zur Macht, 676.)

Die „Seele", aus der schließlich das „Subjekt" der Idealisten hervorgegangen ist, mag ein anziehender und geheimnisvoller Gedanke gewesen sein — aber vielleicht, sagt Nietzsche, ist das, was wir nunmehr dagegen einzutauschen lernen, noch anziehender und geheimnisvoller*). (Wille zur Macht, 659.) „Der menschliche Leib, an dem die ganze fernste und nächste Vergangenheit alles organischen Werdens wieder lebendig und leibhaft wird, durch den hindurch, über den hinweg und hinaus ein ungeheurer, unhörbarer Strom zu fließen scheint: der Leib ist ein erstaunlicherer Gedanke als die alte ‚Seele'." „Am Leitfaden des Leibes" durchwandert er die Reiche der Natur und der Geschichte. Der Leib ist die vollkommenste Erscheinung des Willens zur Macht, er ist dasjenige Phänomen, an dem wir alle Züge dieses Willens am reinsten ausgeprägt finden. Im Grunde ist Nietzsches Philosophie ein einziger

*) Ähnlich klingen Worte des Novalis, die das Entgegengesetzte meinen: „Das Äußere ist nur ein in Geheimniszustand erhobenes Innere." Novalis geht vom Innern aus, das Äußere gilt ihm nur als Symbol. Sein Gedanke setzt also voraus, daß das Innere uns näher ist als das Äußere. Nietzsche denkt umgekehrt. — Nietzsche ist kein Romantiker. Ihn in diesen Zusammenhang bringen, heißt ihm seine Schicksalstellung in der Geschichte Europas bestreiten und seine Philosophie um ihren Sinn bringen.

Lobgesang auf die Wirklichkeit des Leibes. Es ist die Philosophie eines echt hellenischen Instinkts.

Was aber ist der Leib? Er ist ein politisches Gebilde — eine Aristokratie. (Wille zur Macht, 660.) Nicht in subjektiven Einfällen und Stimmungen, nicht in zufälligen Wollungen und Begehrungen äußert sich der Wille zur Macht, sondern in dem „Herrschaftsgebilde", das wir Leib nennen. „Die größere Kompliziertheit, die scharfe Abscheidung, das Nebeneinander der ausgebildeten Organe und Funktionen mit Verschwinden der Mittelglieder — wenn das Vollkommenheit ist, so ergibt sich ein Wille zur Macht im organischen Prozeß, vermöge deren herrschaftliche, gestaltende, befehlende Kräfte immer das Gebiet ihrer Macht mehren und innerhalb desselben immer wieder vereinfachen: der Imperativ wachsend." (Wille zur Macht, 644.) Leben, so sahen wir, ist zu definieren als eine „dauernde Form" von Prozessen der Kraftfeststellungen, wo die verschiedenen Kämpfenden ihrerseits ungleich wachsen. (Siehe oben S. 46.) Diese Erklärung wird von Nietzsche in der Weise fortgeführt, daß der politische Charakter des Organismus völlig deutlich wird: „Inwiefern auch im Gehorchen ein Widerstreben liegt; es ist die Eigenmacht durchaus nicht aufgegeben. Ebenso ist im Befehlen ein Zugestehen, daß die absolute Macht des Gegners nicht besiegt ist, nicht einverleibt, aufgelöst. ‚Gehorchen' und ‚Befehlen' sind Formen des Kampfspiels." (Wille zur Macht, 642.)

Der Kampf, auf den die Philosophie des Willens zur Macht alles Geschehen zurückführt, ist also nicht ein sinnloses Wüten von Kräften gegeneinander. Er trägt eine Ordnung in sich, und den Gedanken dieser Ordnung gilt es zu verstehen, wenn man Nietzsches Philosophie verstehen will.

Wiederum wird die Unabgeschlossenheit des Systembaus empfindlich spürbar. Doch finden sich im Nachlaß Stücke, mit denen wir diese Lücke schließen können. Im organischen Wesen, sagt eine Aufzeichnung, will sich nicht ein einzelnes Wesen, ein Subjekt erhalten, sondern der Kampf selber will sich erhalten, will wachsen und sich bewußt werden. „Das, was wir ‚Bewußtsein‘ und ‚Geist‘ nennen, ist nur ein Mittel und Werkzeug, vermöge dessen nicht ein Subjekt, sondern *ein Kampf sich erhalten will*. — Der Mensch ist das Zeugnis, welche ungeheuren Kräfte in Bewegung gesetzt werden können durch ein kleines Wesen vielfachen Inhalts (oder durch einen perennierenden Kampf, konzentriert auf viele kleine Wesen). — Wesen, die mit Gestirnen spielen —“ Es gibt also noch etwas außer dem Kampfe: es ist das, was den Kampf „perennieren“ läßt, was die „dauernde Form“ des Lebendigen ermöglicht, was das „Herrschaftsgebilde“ des Leibes erbaut, das, was verhütet, daß die Kämpfenden sich zerstören und das Ende eintritt. Es kann dies nichts sein, was außerhalb des Kampfes liegt — diese Voraussetzung paßt nicht zu einem System, welches das Werden „von innen“ darstellen will. Es kann nicht ein „Gesetz“ sein, das dem Kampfe Regeln vorschreibt — es kann nur das Gleichgewicht sein, das sich im Kampfe und durch den Kampf selber herstellt und so den Kampf erhält. „Der Kampf als das Mittel des Gleichgewichts“ lautet in der Tat eine der Aufzeichnungen. Der Zusammenhang des „Willens zur Macht“ fordert, daß dieser Satz auch in der Umkehrung seinen Sinn behält: das Gleichgewicht ist ein Mittel des Kampfes.

In dem angezogenen Satze und seiner Umkehrung gipfelt nach meiner Überzeugung der philosophische Gedankengang des „Willens zur Macht“. Wenn wir an einer anderen Stelle lesen, daß eine Gleichgewichtslage nie er-

reicht sei, beweise, daß sie nicht möglich sei (Wille zur Macht, 1064), so bedeutet das keinen Einwand. Denn unter der „Gleichgewichtslage“ ist hier der Stillstand zu verstehen („Wäre der Stillstand möglich, so wäre er eingetreten“) — das Wort „Gleichgewicht“ hat hier also einen rein mechanischen Sinn. Dagegen hat der Satz vom Kampf als Mittel des Gleichgewichts einen metaphysischen Sinn. Um diesen Sinn deutlich zu machen, muß gesagt werden, was Nietzsche unter *Kampf* versteht.

Dem Verständnis des philosophischen Systems Nietzsches steht nichts mit solcher Hartnäckigkeit entgegen als das aus mangelhafter Interpretation seiner Schriften geborene Vorurteil, er habe sich mehrmals „gewandelt“. In Wahrheit gibt es in der ganzen Geschichte der Philosophie nur wenige Denker, die mit solcher Sicherheit einen einzigen Gedanken von Jugend auf verfolgt haben wie Nietzsche. Man darf sich durch die Verschiedenheit der Ausdrucksweise nicht täuschen lassen; im folgenden Abschnitt wird dieser an sich völlig rätselhafte Wechsel der „Einstellungen“ erklärt werden: Nietzsches Schriften sind die Werke eines Fechters; jedes einzelne Werk ist aus einer jeweilig bestimmten Fechterposition zu verstehen. Hinter dem Wechsel der Position bleibt unverrückt die Grundkonzeption der heraklitischen Welt. So wie sie dem Jüngling aufging, so hat der Mann sie im „Willen zur Macht“ mit den entfalteten Kräften seines ganzen Wesens dargestellt. Die Übereinstimmung ist so vollkommen, daß wir Sätze über Heraklit aus dem Fragment über „Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen“ sogar zur Interpretation des Willens zur Macht benützen können.

Mit einer wahrhaft wunderbaren Entschiedenheit hat sich der junge Nietzsche von den Moralitätsvorstellungen seiner Zeit frei zu halten gewußt. Er hatte von Anbeginn

Zutritt zu einer Welt, die unberührt von den lügnerischen und weichlichen Begriffen der bürgerlichen Humanität in reiner Klarheit vor ihm lag. Der Jüngling sieht ein Gewitter. Da schreibt er an einen Freund: „Was war mir das ewige ‚Du sollst‘, ‚Du sollst nicht‘! Wie anders der Blitz, der Sturm, der Hagel: freie Mächte ohne Ethik!“ (An v. Gersdorff am 7. April 1866.) Nicht die Schau der ewigen Symbole: die Lust des Kämpfens und Siegens, der unbefangene Blick für den Charakter der Welt als eines ewigen Kampfes der Kräfte ist es, was ihn der bürgerlichen Moralität entfremdet. Weit unmittelbarer und tiefer als das mystisch-musikalische Jugendwerk über die Tragödie führt das kleine Fragment über Homers Wettkampf in seine Vorstellung vom Leben ein. Der Wettkampf gilt ihm als der „edelste hellenische Grundgedanke“. Der griechische Genius, so erkennt er, ließ die gute Eris gelten — nichts scheidet die griechische Welt so sehr von der unsern. Wie barbarisch, wie im tiefsten Grunde unbürgerlich — aber wie wahr ist es, wenn er in jenem Fragment definiert: „die Grausamkeit des Sieges ist die Spitze des Lebensjubels“. Man versteht Nietzsches Leben und Schriften nicht, wenn man nicht beachtet, welchen Wert das Erlebnis und der Begriff des Kampfes und des Sieges für ihn haben. In der späteren Vorrede zu der Schrift, die ihn von Wagner löste (Menschliches, Allzumenschliches) glänzt das bedeutsamste Ereignis seines Lebens als ein Ereignis des Sieges vor uns auf: „ein rätselhafter fragenreicher fragwürdiger Sieg, aber der erste Sieg immerhin...“ In der Vorrede zur „Fröhlichen Wissenschaft“ wird jede Philosophie, welche den Frieden höher stellt als den Krieg, als ein Symptom der Krankheit gedeutet. Und in der „Götzendämmerung“ (Moral als Widernatur) steht:

„Man hat auf das große Leben verzichtet, wenn man auf den Krieg verzichtet...“

In der bürgerlich-humanitären Sozietät wird der Kampf als etwas nicht sein Sollendes, bestenfalls als etwas zu Entschuldigendes behandelt. In dieser Sozietät gilt als das Höchste die Liebe — ein Gefühl also, ein Seelenzustand, etwas Subjektives jedenfalls, und vor allem etwas Vieldeutiges, was als Eros, als Sexus oder auch als Gottesminne verstanden werden kann. Nichts spiegelt die Unbestimmtheit, d. h. die „Innerlichkeit“ der bürgerlichen Persönlichkeit besser wieder als dieser gleitende Begriff. Wo amor und caritas im Schatten der Banken sich die Hände reichen — da ist der Ort dieser Gesellschaft.

Ein einziges Wort des jungen Nietzsche beleuchtet grell die historische Relativität dieser theoretisch von der „Liebe“, praktisch von der Lüge konstituierten Welt: „Der Neid ist viel stärker bei den Griechen ausgeprägt. Der Begriff der Gerechtigkeit ist viel wichtiger als bei uns: das Christentum kennt ja keine Gerechtigkeit.“ Was bedeutet dieses Wort? Nietzsche muß in der Tiefe eines andern Kosmos ganz zu Hause sein, um es überhaupt aussprechen zu können. Gerade der christliche Gott wird ja als der gerechte Richter vorgestellt, gerade das Leben des Christen ist ja begrenzt durch einen Akt göttlicher Jurisdiktion, den Jüngsten Tag.

Iudex ergo cum sedebit,
Quidquid latet apparebit,
Nil inultum remanebit.

Wie kommt Nietzsche dazu, dem Christentum Gerechtigkeit abzusprechen? Weil er ganz in der heraklitischen Vorstellung von der Gerechtigkeit lebt. Im tiefsten Grunde fremd und unverständlich ist ihm die Vorstellung einer

belohnenden und strafenden Gerechtigkeit, ja die Vorstellung des Gerichts überhaupt, wobei es einen moralisch Angeklagten, einen thronenden Richter und einen objektiven Spruch gibt. Diese juridische Vorstellungsweise bereitet nur einem Urteilen nach den Gesichtspunkten „gut" und „böse" die Bahn. Sie gehört zu einer Menschenart, die nicht aktiv ist, die lediglich reagiert. Der reagierende Mensch, der Mensch des Ressentiments, leitet zuletzt aus der „Gerechtigkeit" Forderungen an andere ab. Gerecht sein aber ist immer ein positives Verhalten: „Der aktive, der angreifende, übergreifende Mensch ist immer noch der Gerechtigkeit hundert Schritte näher gestellt als der reaktive." (Genealogie der Moral, II, 11.) Der angreifende Mensch steht der Gerechtigkeit näher als der reaktive, weil Gerechtigkeit alles sein kann, nur nicht das, wozu der reaktive Mensch sie machen möchte: ein Mittel zur Abschaffung des Kampfes, zum Ausgleich der Gegensätze, zum Frieden. Eine Rechtsordnung, die nicht „ein Mittel im Kampf von Machtkomplexen" wäre, sondern ein Mittel gegen allen Kampf überhaupt, nennt Nietzsche ein lebensfeindliches Prinzip, eine Zerstörerin und Auflöserin des Menschen, ein Zeichen von Ermüdung, einen Schleichweg zum Nichts. (Ebenda.) Es ist die Moral, die diesen Schleichweg gehen lehrt, die Moral der „Guten und Gerechten", bei denen die größte Gefahr für alle Menschenzukunft liegt. (Zarathustra, Von alten und neuen Tafeln, 27.) Gerechtigkeit wird schließlich die Tugend der letzten Menschen: „Und wenn sie sagen: ‚ich bin gerecht', so klingt es immer gleich wie: ‚ich bin gerächt'!" (Zarathustra, Von den Tugendhaften.) Der rachsüchtige Mensch, der Mensch des Ressentiments, will, daß alle Menschen gleich seien. Zarathustra aber lehrt: „Denn die Menschen sind nicht gleich: so spricht die Gerechtigkeit." (Von den Gelehrten.)

Ungleichheit und Kampf sind die Voraussetzungen der Gerechtigkeit. Diese Gerechtigkeit waltet nicht über der Welt, nicht über dem Gewühl der Streitenden, sie kennt keine Schuld und keine Verantwortung, kein Gerichtsverfahren und keinen Urteilsspruch: sie ist dem Kampfe immanent. Deshalb ist sie in einer Friedenswelt nicht möglich. Gerechtigkeit kann nur sein, wo Kräfte in Freiheit sich miteinander messen. Unter einer absoluten Autorität, in einer Ordnung der Dinge, die einen göttlichen Herrn kennt, im Bereich der Pax Romana, da ist keine Gerechtigkeit mehr, denn da ist kein Kampf mehr. Da erstarrt die Welt in einer konventionellen Form. Nietzsche dagegen sieht: aus dem Kampfe selber gebiert sich in jedem Augenblick die Gerechtigkeit neu, der Kampf ist der Vater aller Dinge, er macht den Herrn zum Herrn und den Sklaven zum Sklaven. So spricht Heraklit von Ephesus. Das ist aber auch urgermanische Anschauung: im Kampfe erweist sich, wer edel ist und wer nicht; durch den eingeborenen Mut wird der Herr zum Herrn, und durch seine Feigheit wird der Sklave zum Sklaven. Eben darin äußert sich auch die ewige Gerechtigkeit: sie gliedert und trennt, sie schafft die Ordnung der Welt, sie ist die Urheberin jedes Ranges. So entspringt aus dem Kerngedanken der griechisch-germanischen Metaphysik Nietzsches seine große Lehre: daß es nicht eine Moral gibt, sondern nur eine Moral der Herren und eine Moral der Sklaven. (Jenseits von Gut und Böse, 260.)

Nicht durch einen forensischen Akt, also äußerlich, wird die Gerechtigkeit hergestellt, sondern sie stellt sich durch die Taten von selbst her. Wenn Schopenhauers Hauptwerk den Titel trägt: „Die Welt als Wille und Vorstellung", so könnte Nietzsches Werk den Titel tragen: „Die Welt als Tat und Gerechtigkeit" oder kürzer, das-

selbe ausdrückend: „Die Welt als Kampf." Dieses letztere ist nur eine andere Wendung für die Unschuld des Werdens. Die „Unschuld" besteht darin, daß es keinen „Täter" gibt bei allem Tun, sondern daß etwas geschieht, daß es kein „Subjekt" gibt, keine Zwecke und keine Kausalzusammenhänge. „Täter" bedeutet aber soviel wie verantwortlicher Täter. Die wirkliche Tat wird damit nicht ausgeschlossen, denn der wirkliche Täter ist ein Kämpfer, ein Machtquantum, das in jedem Augenblicke aus seiner Kraft alle Konsequenzen zieht. Ein Kraftzentrum ist kein verantwortliches „Subjekt". Entscheidend ist die Ausschließung des Bewußtseins und der Verantwortung: in diesem Gedanken schneiden sich alle Linien der Philosophie Nietzsches. Aus ihm folgt die nicht-forensische Betrachtung des menschlichen Daseins. Einen Richter des Lebens gibt es nur, wenn es einen „Geist" gibt. Der Geist steht dem Leben nicht nur gegenüber, sondern er ist über ihm, und eben dadurch wird die Unschuld des Kampfes aufgehoben. Der Kampf wird nun nicht mehr durch die Kämpfenden entschieden, sondern durch eine jenseitige Macht, für die nicht die Kraft, sondern das „gute Gewissen" ausschlaggebend ist. Fällt das Bewußtsein, so fällt auch die Vorstellung von Verantwortung und Gericht — das Leben gewinnt seine Unschuld wieder.

Nietzsches kriegerische Natur äußert sich nicht nur in seinen polemischen Schriften, in seinem agonalen Verhältnis zu Schopenhauer, Wagner und Bismarck, in dem verwegenen Mut, mit dem er das Älteste und Verehrteste angreift; seine Kriegernatur bestimmt vielmehr auch den Charakter aller seiner Gedanken. Die Ausschließung des forensischen Systems ist eine notwendige Folge des Umstands, daß Nietzsche bis in die Instinkte hinein Krieger ist. Denn es ist kriegerisch, stets angesichts eines „Andern"

zu leben, sich stets in Spannung zu bestimmten Kräften zu empfinden. Kraft gegen Kraft — das ist der Charakter des Lebens. Priesterlich dagegen ist es, von einem absoluten Standpunkt über dem Leben aus das Leben zu beurteilen und zu richten. Der Priester beruft sich auf Gott, und damit ist er des Kampfes enthoben. Vermöge des von ihm in Anspruch genommenen besonderen Verhältnisses zu Gott hat er recht, ohne gesiegt zu haben. Der Typus des Priesters steht also dem des Kämpfers gerade gegenüber. Es ist kein Zufall, daß Völker wie die Germanen und die Griechen Priester im Sinne der mediterranen Kulturen nicht kennen. Wenn der Priester zum Schwerte greift, so wird er darum nicht zum Krieger, sondern er wird zum Glaubensstreiter, zum Verteidiger des höchsten Gottes, zum Fanatiker. Er kämpft für das Absolute, das in jedem Falle siegt; siegt es nicht jetzt durch ihn, so siegt es später. Es ist klar, daß bei einer solchen Berufung auf das Absolute die Vorstellung der Gerechtigkeit oder des Schicksals unmöglich ist. Für den Krieger gibt es kein Absolutes; er kennt nur die eigene Kraft und das Schicksal. Das priesterliche und das kriegerische System schließen sich gegenseitig aus.

Gegen zwei geschichtliche Welten hat Nietzsche sein Leben lang im Kampfe gelegen: gegen die priesterlich-romantische und gegen die rational-aufklärerische. (Vgl. oben S. 12.) Sein heraklitisches System gibt uns Aufschluß über die tiefe Notwendigkeit der Linienführung dieser Fronten. Der Welt des Priesters und der Welt des Aufklärers ist gemeinsam, daß der echte Kampf und die Gerechtigkeit in ihnen nicht vorkommen. Der Priester urteilt und führt dann Vernichtungskriege, um das von ihm für göttlich erklärte Urteil zu exekutieren. Wie verschieden erscheint die Welt des Aufklärers dagegen — und doch wird

auch hier ein Absolutes verehrt. An die Stelle des Kniefalls vor dem Heiligen tritt der befangene Bückling vor der Vernunft. In beiden Welten ist der freie Kampf der Kräfte mit dem großen Banne gelegt. Kräfte und deren Gegensätze werden vom Aufklärer überhaupt nicht anerkannt. Er kennt nur Vernunftwesen mit Gefühl und Geschmack, Subjekte, deren Urteile berichtigt, gebildet werden können. Alles andere ist „rohe" Natur. Sein höchster Begriff ist eine Harmonie, die den ernsten Widerspruch, den realen Kampf ausschließt. An die Stelle des Kampfes der Kräfte untereinander tritt der vernünftige und moralische Kampf aufgeklärter Geister gegen den Aberglauben, die Dummheit und die Bosheit der Menschen. Das ist kein Kampf mehr im Sinne des geborenen Kriegers: wie könnte man kämpfen, wenn man von vornherein im Recht ist! wie könnte man kämpfen in einer Welt, in der es einen Kampf nicht gibt, in der es nur Grade des Verstehens, der Aufklärung und der Bildung gibt! Jede Kraft hat ihre Perspektive, und sie kämpft innerhalb dieser Perspektive. Es gibt also keinen Kampf für die Vernunft, für das Glück, für den Fortschritt. Der Sieg ist ja schon erfochten, das Gute ist auf der einen Seite, auf der andern ist nur das Böse. In dieser Hinsicht ist der Aufklärer ein säkularisierter Priester: wie dieser im Lichte Gottes, so steht er im Lichte der Vernunft.

Aber der Aufklärer dünkt sich höher als der Priester, er übertrifft diesen noch an Rechtgläubigkeit. Das macht, weil er eines vor ihm voraus hat: die Idee der Toleranz. In seinem Fanatismus hat der Priester Größe; er vermag im Widerspruch zu seiner Lehre zum Helden zu werden. Deshalb geht Zarathustra an den Priestern vorüber. Nur verderben die Glaubenskämpfer mit ihrem Glauben das redliche Kampfspiel, sie wissen nichts von der Gerechtigkeit.

principle of struggle

Von den Aufklärern aber wird die Gerechtigkeit mit feinen Giften getötet. Die Idee der Toleranz ist das Widerspiel der Gerechtigkeit: sie hebt den Gegensatz auf, sie verwirrt die Ordnung der Dinge, denn sie nennt den Kampf als solchen Etwas, das zu verurteilen ist. Der Priester hat das böse Gewissen und die Moral erfunden, um zu siegen und zu herrschen, er kämpft gegen die Ungläubigen, weil er in der Gnade zu stehen vermeint, jene aber in der Verdammnis wohnen. Der Aufklärer gibt vor, nicht mehr kämpfen, nicht mehr siegen und herrschen zu wollen, er dient lediglich der Moral. Er ist zu aufgeklärt, um noch Scheiterhaufen zu errichten, er errichtet „Lehrstühle der Tugend". Er begnügt sich damit, das gute Gewissen für sich zu haben und zu lehren, daß seine Gegner es nicht haben. Das nennt er Toleranz: die Verleugnung der Gegensätze, damit er ohne die Mühe des Kampfes herrschen könne. Und das ist ihm Philosophie: Rückführung alles Lebendigen und Mächtigen auf Tendenzen des Bewußtseins, auf die „Vernunft" und den „Willen". Damit macht er das Große klein und das Kleine groß. Der Priester kämpft für die Sache Gottes. Wenn aber der aufgeklärte Bürger Krieg führt, dann muß er eine „gute Sache" erfinden, für die es sich zu streiten lohnt, denn er streitet grundsätzlich nur mit gutem Gewissen. „Ihr sagt, die gute Sache sei es, die sogar den Krieg heilige? Ich sage euch: der gute Krieg ist es, der jede Sache heiligt." (Zarathustra, Vom Krieg und Kriegsvolke.) Enden aber muß der Moralismus des Aufklärers mit der völligen Verwerfung des Krieges. Das unheroische Dasein, das Leben ohne große Ziele, das „erbärmliche Behagen" wird zuletzt als moralische Pflicht vorgestellt, der Krieg, der den Heroismus entfesselt, wird verfemt.

Zwei Epochen hat die neuere Geschichte: auf die Epoche

der Priesterwerte folgt die Epoche der Moralwerte. Nietzsches Psychologie des Priesters (des Ressentiments) in der „Genealogie" ist die Fortsetzung des Kampfes gegen die Moral, den die „Morgenröte" eröffnet. Bei allem Abstand, der zugunsten des Priesters spricht, sind die Diener des Heiligen und die Diener der Vernunft doch von der gleichen Art: sie empören sich im Namen des Absoluten, sie verurteilen, sie verfemen statt zu kämpfen. Gleichzeitig aber bedienen sie sich menschlicher, allzu-menschlicher Mittel, um ihre Zwecke durchzusetzen. Die Moral muß, um zum Siege zu gelangen, unmoralisch werden. „Damit moralische Werte zur Herrschaft kommen, müssen lauter unmoralische Kräfte und Affekte helfen." (Wille zur Macht, 266.) Diesen Widerspruch erträgt der Aufklärer. Es fehlt ihm die Redlichkeit und die Tapferkeit, die dazu gehören, einen auf den Widerspruch gegründeten Zustand der Dinge zu bekämpfen. Der Aufklärer hält es aus inmitten der Lüge der christlichen Zivilisation, er hat das gute Gewissen selbst noch in der Lüge. Das aber ist die psychologische Formel für die Anarchie. Die Ordnung, die auf die Herrschaft des Bewußtseins gegründet ist, ist nur eine scheinbare: sie ist nicht auf das Wesen der Dinge gegründet, sie widerspricht der Wirklichkeit. Wenn die Menschen an eine fingierte Harmonie glauben, an eine Welt ohne Kräfte und Gegensatz, dann tritt das Chaos ein. Nicht die Natur ist chaotisch — sie ist das Reich einer strengen Gerechtigkeit. Chaotisch wird die Welt der Menschen, wenn sie sich von der Gerechtigkeit, die im Wesen der Dinge liegt, zu emanzipieren suchen, wenn sie den Willen zur Macht verleugnen. Der Nihilismus, das Chaos ist die notwendige Folge des Glaubens an eine Harmonie ohne Kampf, an eine gegensatzlose Ordnung. Die wahre Ordnung entsteht aus den Herrschaftsverhältnissen, die

der Wille zur Macht hervorbringt. Human, fügen wir hinzu, ist eine Welt, in der die Rangordnung gilt, nicht eine Welt, in der moralische Begriffe das Wort führen. Inhuman ist lediglich das Chaos. Die Herrschaft der Toleranz und der moralischen Ideen, der Vernunft und des Mitleids, kurz der „Humanität", führt zur Inhumanität.

Wenn man sich von der Einheit und Konsequenz des Nietzscheschen Denkens eine Vorstellung machen will, dann muß man den Abschnitt über Heraklit und den Begriff der Gerechtigkeit in dem Fragment über „Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen" lesen. Umgeben von Zitaten aus Schopenhauers Hauptwerk, die ohne innere Beziehung zu der mitgeteilten Vision stehen, findet man hier den Grundgedanken des „Willens zur Macht" in wundervoller Klarheit. Eine „furchtbare und betäubende Vorstellung" wird das ewige und alleinige Werden, die gänzliche Unbeständigkeit alles Wirklichen genannt. Heraklit hat begriffen, daß alle entgegengesetzten Qualitäten in der Welt aneinandergeheftet sind „wie zwei Ringende", von denen bald der eine, bald der andre die Obmacht bekommt. Die Welt ist ein Mischkrug, der beständig umgerührt werden muß. „Aus dem Krieg des Entgegengesetzten entsteht alles Werden: die bestimmten und andauernd uns erscheinenden Qualitäten drücken nur das momentane Übergewicht des einen Kämpfers aus..." Und doch gibt es etwas Dauerndes in dem ewigen Streite, der Mischkrug wird ja „beständig" umgerührt. Der bloße Streit würde sich selbst aufheben. Heraklit, dem Hellenen, offenbart dieser Streit die ewige Gerechtigkeit. „Es ist eine wundervolle, aus dem reinsten Borne des Hellenischen geschöpfte Vorstellung, welche den Streit als das fortwährende Walten einer einheitlichen, strengen, an

ewige Gesetze gebundenen Gerechtigkeit betrachtet. Nur ein Grieche war imstande, diese Vorstellung als Fundament einer Kosmodizee zu finden; es ist die gute Eris Hesiods zum Weltprinzip verklärt, es ist der Wettkampfgedanke der einzelnen Griechen und des griechischen Staates, aus den Gymnasien und Palästren, aus den künstlerischen Agonen, aus dem Ringen der politischen Parteien und der Städte miteinander ins Allgemeinste übertragen, so daß jetzt das Räderwerk des Kosmos in ihm sich dreht. Wie jeder Grieche kämpft, als ob er allein im Recht sei, und ein unendlich sicheres Maß des richterlichen Urteils in jedem Augenblick bestimmt, wohin der Sieg sich neigt, so ringen die Qualitäten miteinander, nach unverbrüchlichen, dem Kampfe immanenten Gesetzen und Maßen. Die Dinge selbst, an deren Feststehen und Standhalten der enge Menschen- und Tierkopf glaubt, haben gar keine eigentliche Existenz, sie sind das Erblitzen und der Funkenschlag gezückter Schwerter, sie sind das Aufglänzen des Siegs im Kampfe der entgegengesetzten Qualitäten."

Alle entscheidenden Positionen Nietzsches: seine Ablehnung der Subjektsphilosophie, der Teleologie, des Kausalbegriffs, sein Kampf gegen den Optimismus, den Moralismus und den Fortschritt sind hierin im Keime enthalten. Das Weltbild des Willens zur Macht ist hier vorweggenommen, und der Begriff der Gerechtigkeit als der tiefste Begriff dieses Weltbildes enthüllt. Wo ist dieser Begriff später geblieben? Warum enthält der „Wille zur Macht" keinen Abschnitt über die Gerechtigkeit?

In der Gedankenwelt des jungen Nietzsche spielt die Gerechtigkeit eine wichtige Rolle. Sie erscheint nicht nur als Hauptbegriff bei der Charakteristik der Aeschyleischen Tragödie (Geburt der Tragödie, 9), sondern bildet auch den ideellen Mittelpunkt der beiden wichtigsten „Unzeitgemäßen Betrachtungen". In der zweiten „Unzeitgemäßen" wird derjenige, welcher den Trieb und die „Kraft zur Gerechtigkeit" besitzt, als das ehrwürdigste Exemplar der Gattung Mensch bezeichnet. Die Gerechtigkeit wird der Objektivität gegenübergestellt, „Objektivität und Gerechtigkeit haben nichts miteinander zu tun". (Vom Nutzen und Nachteil der Historie, 6.) Unter der Objektivität ist die „kalte und verächtliche Neutralität des sogenannten wissenschaftlichen Menschen" zu verstehen. (Schopenhauer als Erzieher, 4.) Die Kraft zur Gerechtigkeit setzt den Menschen in den Stand, die „gemeine empirische Wahrheit" beim Erkennen der Geschichte zu überwinden durch eine tiefere und gerechtere Anschauung der Dinge. Die geschichtliche Welt erschließt sich nicht der wissenschaftlichen Neugierde und Objektivität: nur aus der höchsten Kraft der Gegenwart heraus kann das Vergangne gedeutet werden. Zur Gerechtigkeit gehört nicht Geltenlassen und Toleranz, sondern Kraft und Größe.

Folgen wir den Winken, die uns die „Unzeitgemäßen Betrachtungen" mit ihrer entschiedenen Zusammenordnung der Begriffe G e r e c h t i g k e i t und E r k e n n t n i s geben, dann erhalten wir eine Antwort auf die schwierigste Frage, die es in Nietzsches Philosophie gibt: auf die Frage nach der Möglichkeit des Erkennens. Dem Erkenntnisproblem gegenüber ist die Philosophie des „Willens zur Macht" in einer gefährlichen Lage. Hier hat der Idealismus seine stärkste Position, hier ist jeder Relativismus zum Scheitern verurteilt. Eine Metaphysik der Gerechtigkeit freilich könnte nicht relativistisch sein, die Gerechtigkeit schließt den Relativismus aus. Die Frage hat also zu lauten: gibt es einen Zusammenhang zwischen diesem Begriff und der Philosophie des Willens zur Macht.

Nach der Lehre des Willens zur Macht ist alles mensch-

liche Tun und Denken auf Triebe zurückzuführen. Auch der Wille zur Wahrheit kann nur ein Trieb zur Macht sein: der größte Teil des bewußten Denkens, selbst des philosophischen, gehört unter die Instinkttätigkeiten. (Jenseits von Gut und Böse, 3.) Wie wäre ein „egoistischer" Machttrieb mit der reinen Erkenntnis in Zusammenhang zu bringen? — Doch es gibt ja keine reine Erkenntnis, wenn man darunter die Erkenntnis eines „unbeteiligten", kalten, objektiv betrachtenden Subjekts versteht — denn es gibt kein solches Subjekt. Erkenntnis muß relativ zum Erkennenden sein. Da der Erkennende aber ein Machtquantum ist, muß die Erkenntnis eine Relation zur Macht des Erkennenden haben. Alles Denken ist eine Form des Herrschenwollens, jeder Trieb, der sich des Bewußtseins zum Denken bedient, will „irgendwo hinaus". In der langen Geschichte des homo sapiens haben alle Grundtriebe des Menschen „schon einmal Philosophie getrieben". Jeder einzelne möchte gar zu gerne gerade *sich* als letzten Zweck des Daseins und als „berechtigten Herrn" aller übrigen Triebe darstellen. „Denn jeder Trieb ist herrschsüchtig: und als *solcher* versucht er zu philosophieren." (Jenseits von Gut und Böse, 6.)

Wenn man die Welt des Willens zur Macht für ein Chaos wild um sich schlagender Kräfte auffaßt, dann ist Erkenntnis unmöglich. Die von Nietzsche geschaute Welt jedoch trägt eine ewige Ordnung in sich: nur vom Mächtigeren kann das Schwächere überwunden werden, es gibt keine Willkür; die Formel des Willens zur Macht ist die Formel eines *Gesetzes* — eines anderen „Gesetzes" freilich als man es bisher kannte. Es ist damit nicht ein „Gesetz" *über* den Dingen bezeichnet, nicht ein Allgemeines, Jenseitiges, dem gegenüber alles Diesseitige als bloßer „Fall" erschöpft, sondern das Gesetz ist in den Dingen selbst,

in ihrem Siegen und Unterliegen, in der Art, wie sie sich zueinander in ein Verhältnis setzen. Es ist nichts anderes als das im Wechsel dauernde Verhältnis der streitenden Kräfte selbst. Dieses Verhältnis, dieses Gleichgewicht ist es, was Heraklit unter der ewigen Gerechtigkeit verstand.

Nietzsches Lehre vom Erkennen folgt aus diesem Begriff der Gerechtigkeit. Dem transzendenten Begriff des „Gesetzes" entspricht ein transzendentes Erkenntnissubjekt, das neutral, unbeteiligt, „uninteressiert" über den Dingen schwebt und deshalb „rein" genannt wird. Aus dem immanenten Begriff des Gesetzes dagegen folgt, daß jeder Trieb, jedes organisierende Kraftzentrum nur so weit mit seiner Erkenntnis zu dringen vermag, als sein „Wille zur Macht" reicht. Nur soweit und so stark der Einzelne am Kampf *beteiligt* ist, vermag er zu erkennen. Dieser Kampf wird mit allen Mitteln geführt — auch mit Hilfe des Bewußtseins. Im Taumel des Siegs hat Nietzsche diesem Mittel zu wenig eingeräumt. Aber seine Grundansicht bleibt: das Erkennende, das Philosophierende ist der Wille zur Macht und nicht das Bewußtsein. Es kommt auf das Pathos, es kommt auf die *Kraft* des Denkers an, wie weit er im Erkennen gelangt. Wer den am weitesten gespannten Willen, die höchste Kraft hat, der hat auch die höchste Gerechtigkeit, und der kommt auch der *Wahrheit* am nächsten. Denn Gerechtigkeit ist nur da, wo Macht ist. Es gibt keine Gerechtigkeit ohne Macht — es gibt aber auch keine wahre Macht ohne Gerechtigkeit.

Nur der Überlegene, nur der Herrschende vermag „Gerechtigkeit" festzustellen, d. h. ein Maß aufzurichten, nach welchem gemessen wird; und je mächtiger er ist, desto weiter kann er gehen im „Gewährenlassen". So lesen wir in einer Notiz aus der Zeit des „Willens zur Macht". Und ebenso: „*Gerechtigkeit*, als Funktion einer weit umher-

schauenden Macht, welche über die kleinen Perspektiven von Gut und Böse hinaussieht, also einen weiteren Horizont des *Vorteils* hat — die Absicht, Etwas zu erhalten, das *mehr* ist als diese und jene Person." Gerechtigkeit und Macht stehen also in einer notwendigen Beziehung zueinander. Was kann aber die höchste Macht anderes sein als die Macht des Ganzen? Gerechtigkeit ist nur ein anderes Wort für das Vorhandensein dieses Ganzen, für die Selbsterhaltung dieses Ganzen, welches, um in alle Ewigkeit Macht zu sein, sich in alle Ewigkeit im Gleichgewicht erhält, und welches sich nur im Gleichgewicht erhält, um in alle Ewigkeit im Kampfe aller Qualitäten gegeneinander sich zu bejahen. *Der Wille zur Macht ist also nur ein anderer Ausdruck für die höchste Gerechtigkeit.* Der Mensch erkennt nicht, weil er Bewußtsein hat — das Bewußtsein ist nur ein Mittel —, sondern er erkennt, d. h. er hat eine Beziehung zum Ganzen, weil in ihm der Wille zur Macht unter allen Wesen den höchsten Punkt erreicht, weil er der ewigen Gerechtigkeit am nächsten kommt.

Daß wir mit unserer Deutung auf dem richtigen Wege sind, zeigt uns eine kurze Aufzeichnung von unerhörter Wucht: „*Gerechtigkeit* als bauende, ausscheidende, vernichtende Denkweise, aus den Wertschätzungen heraus: *höchster Repräsentant des Lebens selber.*"

Wenn die Gerechtigkeit der „höchste Repräsentant des Lebens selber" genannt werden darf, dann lautet auch die Definition der *Wahrheit*, die der Philosophie des Willens entspricht: die Wahrheit ist der höchste *Repräsentant* des Lebens selber*).

*) Wie eine Nietzsche-Deutung aussieht, die nicht vom „Willen zur Macht" ausgeht, zeigt das Buch Ernst Bertrams. („Nietzsche. Versuch einer Mythologie." 7. Aufl. 1929.) Bertram widmet dem Begriff der Gerechtigkeit einen eigenen Abschnitt, der mit einem Wort des Bischofs

7. Dionysos. Die ewige Wiederkunft

Die Philosophie des Willens zur Macht, die Philosophie des ewigen *Werdens* geht auf ihrem Höhepunkt in den Begriff des *Seins* über. Das Werden ist. Es ist dies kein Sein neben oder über dem Werden — dieses „Sein" ist vielmehr nur ein Ausdruck für die Dauer, die Selbsterhaltung, die immanente Ordnung, die Gerechtigkeit des Werdens selber.

Das Problem des Übergangs vom Werden zum Sein hat Nietzsche stark beschäftigt. Zu den berühmtesten Teilen seiner Philosophie gehört die Lehre von der ewigen Wiederkunft, die objektiv nichts ist als ein Versuch, das Bild des ewigen Werdens aufzuheben und ein Bild des ewigen Seins an die Stelle zu setzen. Auch hierbei ist der Wille zur Macht ausschlaggebend, nur erscheint er nicht als immanente Macht, als höchste Gerechtigkeit, sondern als Tat eines einzelnen: Zarathustras. „Dem Werden den Charakter des Seins aufzuprägen — das ist der höchste Wille zur Macht... Daß alles wiederkehrt, ist die extremste Annäherung einer Welt des Werdens an die des Seins: — Gipfel der Betrachtung." (Wille zur Macht, 617.)

In diesen Sätzen erscheint der Gedanke der ewigen Wiederkunft verbunden mit dem Grundgedanken des Systems. Oder richtiger: der Gedanke der ewigen Wiederkunft scheint dazu da, um das System aufzuheben. Indem der Begriff der ewigen Wiederkunft erscheint, verschwindet

Bossuet eröffnet wird und der neue Beweise für das „sich selber stets neu kreuzigende Denken" Nietzsches liefern soll. Der griechische Grundcharakter seiner Philosophie ist völlig verkannt, sein plastischer Begriff von Gerechtigkeit wird in einen christlich-dialektischen Unbegriff verbogen. Es soll bei ihm von einer „Gerechtigkeit des Ungerechten" die Rede sein, von einer Art „Theodizee des Bösen", ja sogar Nietzsches Haltung zum eigenen „Lebensleid" soll darin sich spiegeln.

der heraklitische Charakter der Welt: „Ich lehre euch die Erlösung vom ewigen Flusse: der Fluß fließt immer wieder in sich zurück, und immer wieder steigt ihr in den gleichen Fluß, als die gleichen." Offenbar stehen wir hier vor einem Widerspruch. Es kann nur eins gelten: entweder die Lehre von der ewigen Wiederkunft oder die Lehre des Willens zur Macht.

Es ist bekannt, daß der Gedanke der ewigen Wiederkunft auf eine Erschütterung zurückgeht, die der in der Einsamkeit des Engadins genesende Nietzsche im August 1881 erlebt hat. Am Schlusse der „Fröhlichen Wissenschaft" wird der Gedanke zum ersten Male ausgesprochen, von Zarathustra wird er verkündet. Es ist nicht zu verwundern, daß er ganz besonders die Aufmerksamkeit auf sich gezogen hat und daß man geneigt war anzunehmen, die philosophische Tiefe und Bedeutung dieses Gedankens müsse im Verhältnis stehen zu der Eindringlichkeit, mit der er vorgetragen wird. In Wahrheit ist dieser Gedanke, von Nietzsches System aus gesehen, ohne Belang. Wir haben ihn als Ausdruck eines höchst persönlichen Erlebnisses zu betrachten. Mit dem Grundgedanken des „Willens zur Macht" steht er in keinem Zusammenhang, ja er würde, ernst genommen, den Zusammenhang der Philosophie des Willens zur Macht sprengen. Nur äußerlich ist in den angeführten Sätzen eine Beziehung zum Willen zur Macht hergestellt: der Charakter des Seins wird dem Werden durch einen Einzelnen aufgeprägt. Er entsteht durch Aktion eines Subjekts. Der Wille zur Macht ist aber nicht eine Bezeichnung für ein Erlebnis oder Ereignis, sondern eine Formel für das Geschehen überhaupt. Diese Formel hat einen objektiven Sinn — daher ihre innere Beziehung zum Begriff der Gerechtigkeit. Durch den Gedanken der ewigen Wiederkunft wird alles ins Subjektive gewendet. Nietzsche selbst, als einmalige Person, erscheint religionsstifterähnlich im Mittelpunkte des Weltgeschehens: es ist für die Menschheit immer die Stunde des „Großen Mittags", in welcher dieser Gedanke auftritt. Dabei handelt es sich weniger um den Wert des Gedankens selbst als vielmehr um die Wirkung, welche er auf die Menschheit ausüben soll. Er bezeichnet einen Wendepunkt in der Geschichte: die nicht an ihn glauben, müssen aussterben. „Nur wer sein Dasein für ewig wiederholungsfähig hält, bleibt übrig: unter solchen aber ist ein Zustand möglich, an den noch kein Utopist gereicht hat". Wer diesen „Gedanken der Gedanken" sich einverleibt, den wird er verwandeln. „Die Frage bei allem, was ich tue: ist es so, daß ich es unzählige Male tun will? ist das größte Schwergewicht."

Das, was Nietzsche objektiv durch den Gedanken der ewigen Wiederkunft zum Ausdruck zu bringen versucht hat: die Unschuld und die Ziellosigkeit des Daseins, die Rechtfertigung des Lebens durch sich selbst wird durch sein System viel vollkommener ausgedrückt. Es darf nicht übersehen werden, daß die Konzeption aus einer Zeit stammt, in welcher Nietzsche noch auf dem Wege zum System des Willens zur Macht sich befand. Der Wiederkunftsgedanke ist der Keim des Zarathustra-Gedankens; es war jedoch nicht Nietzsches Absicht, stets Zarathustra bleiben zu wollen. Der Zarathustra war lediglich ein Ruf, der ihm Gefährten zuführen sollte. Die Einfügung des Zarathustra-Gedankens in das spätere System ist vielleicht nur darauf zurückzuführen, daß dieser Ruf ungehört verhallte. Eine sachliche Einfügung des Wiederkunftsgedankens in das System ist nicht möglich: jener Gedanke ist eine religiöse Konzeption, dieses dagegen ist ein streng philosophischer Gedankenzusammenhang; bei jenem kann

die Wahrheitsfrage nicht gestellt werden, hier dagegen muß sie gestellt werden; dort kommt alles auf die mögliche Wirkung an, hier handelt es sich um die immanente Tiefe eines neuen Bildes der Welt.

Der religiöse Grundcharakter des Wiederkunftsgedankens liegt zutage und ist von Nietzsche auch betont worden. „Drücken wir das Abbild der Ewigkeit auf unser Leben! Dieser Gedanke enthält mehr als alle Religionen, welche dies Leben als flüchtiges verachteten und nach einem unbestimmten anderen Leben hinblicken lehrten." „Der große Mittag" ist eine religiöse Vision, Nietzsche erscheint sich als Lehrer der ewigen Wiederkunft ähnlich wie ein Erlöser: „Ich lehre euch die Erlösung vom ewigen Flusse..." Er hat Plato seinen „Ägyptizismus" vorgeworfen: Plato hat die Welt enthistorisiert, indem er sie sub specie aeterni betrachtete. Eine Ägyptisierung der heraklitischen Welt vollbringt nun auch der Religionsstifter Nietzsche. Es gibt nichts in seinem philosophischen System, womit diese Äternisierung des Werdenden in Zusammenhang gebracht werden könnte — einsam steht der Gedanke der ewigen Wiederkunft im „Willen zur Macht" da, ein erratischer Block. Es gibt im Grunde keine Philosophie der ewigen Wiederkunft, es gibt nur eine Religion der ewigen Wiederkunft. Als Nietzsche der Eingebung von Surlei nachgab, ist er für einen Augenblick dem gottbildenden Instinkt in sich unterlegen. Das sicherste Kennzeichen dafür, daß wir es hier nicht mehr mit dem Philosophen Nietzsche zu tun haben, ist das auf die Wiederkunft bezügliche „Ja- und Amenlied", mit welchem der dritte Teil des „Zarathustra" schließt, und das mit seiner Hervorkehrung des Begriffs der Liebe („Denn ich liebe dich, o Ewigkeit!") zu allen philosophischen Positionen Nietzsches im Gegensatz steht.

Eine Anzahl von Entwürfen zum Hauptwerk geben zu erkennen, daß Nietzsche das letzte Kapitel desselben, „Die ewige Wiederkunft", auch „Dionysos. Philosophie der ewigen Wiederkunft" überschreiben wollte. Daneben stehen Entwürfe, bei denen dieses letzte Buch eine Beziehung auf den Gedanken der Wiederkunft nicht enthält. „Der große Krieg" wird es einmal überschrieben, ein andermal „Kampf der falschen und der wahren Werte". Von den Herausgebern des „Willens zur Macht" ist an den Schluß ein Aphorismus gestellt worden, der die innigste Verbindung der Begriffe dionysische Welt, ewige Wiederkunft und Wille zur Macht enthält. Es ist jenes Prosa-Meisterstück, das mit den Worten beginnt: „Und wißt ihr auch, was mir ‚die Welt' ist? Soll ich sie euch in meinem Spiegel zeigen?" In der Konsequenz meines Gedankenganges liegt der Nachweis, daß dieses Fragment nicht die ideale Formel für das philosophische Weltbild Nietzsches darbietet, wie man es bisher annehmen mußte, daß man vielmehr nur die Wahl hat, entweder den „Willen zur Macht" als das eigentliche System Nietzsches anzusehen, oder aber dieses System zu verwerfen und den Dionysismus für Nietzsches eigentliche Philosophie zu erklären.

Der einzige Begriff, der dem erwähnten Aphorismus und dem System gemeinsam ist, ist der der Kraft. Als ein „Spiel von Kräften und Kraftwellen", als ein „Meer in sich selber stürmender und flutender Kräfte" wird hier die Welt beschrieben, als ein sich Wandelndes und immer wieder in sich selber Zurücklaufendes. Die ewige Wiederkunft wird als ein Symbol der Selbstbejahung dieser Kraft gedeutet. Sie gibt dem ewigen Werden den Charakter einer Bewegung, „die kein Sattwerden, keinen Überdruß, keine Müdigkeit kennt", sie verleiht ihm den Charakter

des Glücks, dessen Symbol der Kreis ist. Das Werden hingegen, dessen Begriff wir auf den vorhergehenden Seiten gewonnen haben, entspringt aus dem Gegensatz der Kräfte, und ist nur ein anderes Wort für den allgemeinen Kampf der Kräfte gegeneinander. Beide Konzeptionen stimmen darin überein, daß es keine festen Dinge, keine bleibenden Zustände gibt; aber das System läßt doch Gesetze der Wahrscheinlichkeit zu, die den Ausgang des Kampfes in den einzelnen Fällen vorhersehen lassen. Die Naturgesetze sind „Formeln für Machtverhältnisse". Etwas Entsprechendes wäre in der dionysischen Welt nicht denkbar. Diese Welt ist dem Erkennen in keiner Weise zugänglich, und wenn sie charakterisiert werden soll, so erweisen sich nur ästhetische Begriffe als zulänglich: es ist eine Welt, die aus der Dissonanz stets wieder zur Harmonie zurückfindet — „aus der Fülle heimkehrend zum Einfachen, aus dem Spiel der Widersprüche zurück bis zur Lust des Einklangs". Niemals kann eine solche Welt philosophisch dargestellt werden, und unmöglich ist es, in dieser dionysischen Welt des „Ewig-sich-selber-Schaffens, des Ewig-sich-selber-Zerstörens, dieser Geheimnis-Welt der doppelten Wollüste", die Welt als Kampf wieder zu erkennen, wie wir sie oben beschrieben fanden, jene Welt der Entgegensetzung und der Spannung, die beherrscht ist von dem strengen Gesetz der Einheit, der Gerechtigkeit, die aus dieser Spannung jeweils resultiert. „Dynamische Quanta, in einem Spannungsverhältnis zu allen andern dynamischen Quanten" (Wille zur Macht, 635) — das ist Nietzsches Formel für die Welt. Auf Grund dieser Formel hat er eine Physik und Physiologie, eine Psychologie und eine Ethik aufgebaut. Niemals hätte er dies mit Hilfe seines Dionysismus tun können.

Die Frage liegt nahe, ob nicht das gesamte Nietzscheverständnis dieser Jahrzehnte, verlockt durch die Pfeife des dionysischen Rattenfängers, einen falschen Weg gegangen ist. Immer wieder hat man in Nietzsche den Dionysier gesucht und gefunden, und den Philosophen, den echten Freund der Griechen, den Schüler Heraklits dabei übersehen. Wenn aber Nietzsche selber zurückschauend überschlägt, auf welchen Wegen er sich die Unschuld des Werdens zu beweisen versucht hat, da nennt er Dionysos gar nicht. Vor sich selber ist er der Denker der heraklitischen Welt, nicht der Jünger des Dionysos. Der Name Dionysos ist nur ein Zeichen für die Gegenbewegung, die der junge Nietzsche gegen die christliche Moral einleitete; als eine Maske des „Antichrist" wird in der späteren Vorrede zur „Geburt der Tragödie" Dionysos gekennzeichnet. Denn wie konnte er jene „Gegenwertung" wirksam benennen: „Als Philologe und Mensch der Worte taufte ich sie, nicht ohne einige Freiheit — denn wer wußte den rechten Namen des Antichrist? — auf den Namen eines griechischen Gottes: ich hieß sie die dionysische."

Religionserfinder, Mythendichter pflegen Schwärmer zu sein. Nietzsche hat den Philosophen als Gegentypus des Schwärmers begriffen. „Es ist nichts in mir von einem Religionsstifter." (Ecce homo, Warum ich ein Schicksal bin.) Aber wie es die unvorhergesehene Einsamkeit dieses singulären Lebens mit sich brachte, daß der Schüler des Heraklit zum Dichter des „Zarathustra" werden mußte, so brachte es der Kampf gegen das christliche Europa auch mit sich, daß der Philosoph nach Symbolen griff, um lauter sagen zu können, was niemand hören wollte. Wie dankbar war er um jedes Zeichen, das ihm Mitteilung möglich machte. So erfand er „Dionysos gegen den Gekreuzigten". Mit dieser Entgegensetzung schließt die Selbst-

darstellung. Aber nicht in dieser Formel — im „Willen zur Macht" ist das zu suchen, was Nietzsche gegen das christliche Europa und zu seiner Rettung zu sagen hat.

Anmerkung

Mit dieser Darstellung vollende ich die Kritik an Nietzsches Begriff des Dionysischen, die ich in der Einleitung zu der Bachofen-Ausgabe meines Freundes Manfred Schröter begonnen habe. Man hat sich der Gedankenwelt Nietzsches sonst wohl über den Begriff des Mythus zu nähern gesucht. Dagegen habe ich den Nachweis geführt, daß die „Geburt der Tragödie" kein tieferes Verhältnis zur religiös-mythischen Sphäre verrät, daß sie vielmehr ihre Herkunft aus dem Geiste der modernen Musik deutlich bekundet. („Der Mythus von Orient und Okzident." 1926. S. CCXLI ff.*)

Nachdem Nietzsches Verhältnis zum Mythus klargestellt war, konnten die anderen Griechenschriften Nietzsches ihrer Bedeutung entsprechend gewürdigt werden; der dem Mythischen entgegengesetzte Begriff des Agonalen wurde von mir als Wurzel der griechisch-deutschen Grundkonzeption Nietzsches erkannt. („Bachofen und Nietzsche." 1929.) Die vorliegende Schrift enthält die Ausführung dessen, was von mir in „Bachofen und Nietzsche" angedeutet war.

Das Leben und die Gestalt Nietzsches habe ich in der Einleitung zu der Dünndruckausgabe seiner Werke (im

*) Meine Abgrenzung der Welten Bachofens und Nietzsches gegeneinander hat Thomas Mann veranlaßt, sich auch um die Verteidigung Nietzsches in der „Pariser Rechenschaft" und anderswo zu bemühen. Es lohnt sich nicht, auf seine Polemik einzugehen: sie dürfte zu seinen vergeblichen Bemühungen gehören.

Verlag Kröner) aus zwei entgegengesetzten Grundtrieben aufzubauen versucht: aus einem philosophischen und aus einem musikalischen. Dabei kam es mir insbesondere darauf an, die exzeptionelle Stellung des „Zarathustra" in Nietzsches Leben sowie die Eigenart der Form dieses Sonderwerks durchsichtig zu machen. Man wird den von mir festgestellten Dualismus von „Philosophie" und „Musik" in der Entgegensetzung der heraklitischen und der dionysischen Welt wiederfinden. Denn die Lehre von der ewigen Wiederkunft ist Musik — wir wüßten es, auch wenn Nietzsche es uns nicht selber sagte mit den Worten: „Wisse aber auch! — daß die Vergänglichkeit ihr kurzes Lied immer wieder singt, und daß man im Hören der ersten Strophe vor Sehnsucht fast stirbt, bei dem Gedanken, es möchte für immer vorbei sein." Dionysos hat also zwei Gesichter: von der Musik her gesehen, von Wagner aus wirkt er griechisch, erscheint er als Dionysos philosophos; von Heraklit aus gesehen erweist er sich als ein musikalisches Phänomen. Wegen dieser Zweideutigkeit des „Dionysischen" ist über diesen Begriff weg ein Verständnis Nietzsches nicht möglich. Auf diesem Wege gerät man nur in die verwirrende Problematik der Nietzscheschen Existenz.

II. Der Politiker

1. Germanische Grundhaltung. Verhältnis zu Rom

Der Schlüssel für das Verständnis aller konkreten Forderungen und Ziele Nietzsches liegt in seiner Anschauung vom Staat. Zusammenhängend ist sie von ihm nicht entwickelt worden, aber wir können sie uns zuverlässig rekonstruieren. Auch auf diesem Gebiet ist von Widersprüchen und Schwankungen nicht die Rede: von Anfang bis zu Ende bleibt diese Anschauung gleich.

Nietzsches Grundbegriff vom Staate ist germanisch und nicht deutsch, wenn wir unter dem Deutschen die letzte Gestalt dessen verstehen wollen, was auf germanischem Boden unter christlich-römischem Einfluß im Verlaufe unserer Geschichte gewachsen ist. Die dauernde Spannung, in der sich Nietzsche gegenüber „Deutschland" befindet, beruht darauf, daß er auf die germanischen Untergründe des deutschen Wesens mit einer Unbeirrbarkeit und Kraft zurückgeht wie keiner vor ihm.

Das Bereich des Deutschen fällt mit dem des Germanischen nicht zusammen. Es gibt noch andere Völker, die am Germanischen teilhaben. Aber wo immer das Deutsche einen geschichtlichen Höhepunkt erreicht, da schlägt das germanische Element mit besonderer Stärke durch. Solche Höhepunkte bedeuten die Zeit der sächsischen, fränkischen und schwäbischen Kaiser, die Reformation Luthers, das

Zusammentreffen Bismarcks und Nietzsches im 19. Jahrhundert. Das Schicksal Deutschlands erkennt man an folgenden Tatsachen: wir sind bis zum Tode Heinrich VI. die politisch führende Macht Europas in der kräftigsten Zeit des Mittelalters — aber wir gründen keinen dauernden Staat. Wir machen die gewaltige Revolution, die das Mittelalter beendet — aber wir überlassen den Vorteil davon dem Papsttum und den romanischen Völkern. Ein Staatsmann einigt zuletzt einen Großteil der deutschen Stämme — aber der Staat, den er gründet, entbehrt der inneren Wahrheit: als endlich Luther und Heinrich VI. nebeneinanderstehen, da kennen sie sich nicht. Der alte germanische Trotz, der sich gegen den Staat stemmt, wird von Bismarck überwunden; zur gleichen Zeit aber lebt dieser Trotz, so stark wie tausend Jahre vorher, in Nietzsche auf und tritt zu dem neuen Staate in Opposition.

Nietzsche hat sich selbst im „Ecce homo" den „letzten antipolitischen Deutschen" genannt. Er hat sich als den letzten Deutschen empfunden, der mit Macht und Nachdruck gegen den Staat protestierte. Dem Staat, nicht bloß dem deutschen Staat, sondern dem Staat an sich, gehört seine Abneigung von Jugend an. Gegen die „uniformierte Staatskultur" sind die Reden „Über die Zukunft unserer Bildungsanstalten" gerichtet, die er im Winter 1871 zu 1872 in Basel hielt. Und in einem seiner letzten Werke sagt er: die Kultur und der Staat sind Antagonisten, „Kulturstaat" ist bloß eine moderne Idee. „Das eine lebt vom andern, das eine gedeiht auf Unkosten des andern. Alle großen Zeiten der Kultur sind politische Niedergangszeiten: was groß ist im Sinne der Kultur, war unpolitisch, selbst antipolitisch ..." (Götzendämmerung.) Es liegt nahe, hinter dieser Hervorhebung der „Kultur" ein ästhetisches Motiv zu suchen, zu vermuten, es sei

der Künstler in ihm, der sich gegen die staatlich geregelte Bildung, überhaupt gegen alle staatliche Zentralisation empört habe. In Wahrheit reichen die Gründe dieser Opposition in eine andere Tiefe: germanisches Freiheitsbedürfnis, germanischer Kriegerstolz und Kriegertrotz ist in Nietzsche lebendig, wenn er sich gegen den Staat wehrt, den er als eine undeutsche, eine *römische* Institution empfindet.

In den „Streifzügen eines Unzeitgemäßen", diesem wichtigsten Abschnitt der „Götzendämmerung", entwickelt Nietzsche in wenigen hastigen Sätzen seinen Begriff von der *Freiheit*. Die Freiheit, sagt er, ist keine Einrichtung, es gibt keine liberalen Institutionen, keinen liberalen Staat. „Die liberalen Institutionen hören alsbald auf, liberal zu sein, sobald sie erreicht sind: es gibt später keine ärgeren und gründlicheren Schädiger der Freiheit als liberale Institutionen." Solche Institutionen führen zur Nivellierung, sie machen klein, feige und genüßlich. Solange sie dagegen noch *erkämpft* werden müssen, bringen dieselben Institutionen ganz andere Wirkungen hervor: es ist der *Krieg*, der diese Wirkungen hervorbringt. *Der Krieg erzieht zur Freiheit.* Denn der Krieg erzieht zur Selbstverantwortlichkeit, er reißt Distanzen auf zwischen denen, die sich bewähren, und denen, die sich nicht bewähren, er gewöhnt an Mühsal, Härte, und Entbehrung, er macht gleichgültig gegen das Leben und führt dazu, daß man bereit wird, seiner Sache Menschen zu opfern, sich selber nicht abgerechnet. Freiheit bedeutet mit einem Wort, „daß die männlichen, die kriegs- und siegesfrohen Instinkte die Herrschaft haben über andre Instinkte, zum Beispiel über die des ‚Glücks' ... Der freie Mensch ist *Krieger*." Die Freiheit mißt sich bei Einzelnen wie bei Völkern nach dem *Widerstand*, der

überwunden werden muß, nach der Mühe, die es kostet, oben zu bleiben. Einzelne und Völker werden niemals groß unter liberalen Institutionen: die große Gefahr macht etwas aus ihnen. „Man muß es nötig haben, stark zu sein: sonst wird man's nie." In „aristokratischen Gemeinwesen", wie Rom (als Stadt) oder Venedig, wird der Mensch stark; der Staat dagegen ist nur eine Veranstaltung zur Züchtung von Herdentieren.

Das ist deutlich genug: Nietzsche bejaht den Krieg, aber er verneint den Staat. Am schärfsten kommt dies zum Ausdruck im „Zarathustra", wo auf die Rede „Vom Krieg und Kriegsvolke" die Rede folgt „Vom neuen Götzen", worunter der Staat zu verstehen ist. „Man kann nur schweigen und stillsitzen, wenn man Pfeil und Bogen hat: sonst schwätzt und zankt man ... Der Krieg und der Mut haben mehr große Dinge getan als die Nächstenliebe" — so redet Zarathustra. Dann aber sagt er: „Staat heißt das kälteste aller kalten Ungeheuer." Der Staat bedeutet den Tod der Völker, an ihm ist alles falsch, er ist der Götze des Verderbens. Nicht immer redet Zarathustra gut vom Volke, aber hier, angesichts des Staates, lobt er das Volk: „Wo es noch Volk gibt, da versteht es den Staat nicht und haßt ihn als bösen Blick und Sünde an Sitten und Rechten ... Jedes Volk spricht seine Zunge des Guten und Bösen: sie versteht der Nachbar nicht. Seine Sprache erfand es sich in Sitten und Rechten. Aber der Staat lügt in allen Zungen des Guten und Bösen." Ist es nicht seltsam, Zarathustra als einen Verteidiger der *Rechte des Volkes* zu sehen? Warum hat es denn nie einen festgegründeten deutschen Staat gegeben? Weil nach germanischer Auffassung der König nicht Imperator ist, sondern lediglich Heerführer und Schützer des *Rechts*. Nur einen Führer in der Gefahr erkannte der Germane an, nicht einen Herrn.

Im Frieden hatte der König das Recht des Volkes zu schützen, nicht mehr. Welche echt germanische Empfindung spricht aus Zarathustras Verteidigung des Volkes gegen den Staat, des Kriegers gegen den Beamten! Nietzsche ist sich nicht bewußt, daß er damit das Geheimnis der deutschen Geschichte ausspricht; er redet auch gar nicht aus historischer Kenntnis, sondern aus der Unmittelbarkeit des Instinkts. Aus derselben Unmittelbarkeit heraus hat schon der junge Nietzsche germanisches und romanisches, griechisches und römisches Wesen einander gegenübergesehen. Der Staat, wie wir ihn kennen, ist eine Erfindung des Orients. Vom Orient haben ihn die Römer übernommen und zur Ausbildung gebracht; das Imperium Romanum (wohl zu unterscheiden von dem „aristokratischen Gemeinwesen" des republikanischen Rom) bedeutet die Vollendung der gesamten Mittelmeerkultur. Jenes umfassende Ordnungssystem, das wir seitdem „Staat" nennen, mit seinem imperialen Mittelpunkt, seinem zentralisierten Verwaltungsapparat, seinem Anspruch auf Unterwerfung und Gehorsam ist dem Norden etwas Fremdes. Auf Sippe und Heeresverband ist das Leben der germanischen Völker gegründet, Recht und Krieg sind die beiden Seiten dieses Lebens; Recht und Krieg werden nicht verschmolzen zu einem einheitlichen, universalen Gebilde. Und dieselbe Abneigung gegen den Universalismus des Staates, die wir bei den Germanen bemerken, finden wir bei dem den Germanen stammverwandten Volke der Griechen, dem Nietzsches dauerndste Liebe galt. Die Griechen haben das gewaltigste Kriegerepos der Welt geschaffen; aber der „Ilias" entspricht kein griechischer Staat. Nur griechische Kleinstaaten, Stadtstaaten gibt es, die in unablässiger Fehde miteinander leben. Mit welcher Lust ruht Nietzsches Blick auf dem Schauspiel dieses unablässigen Kampfes, auf dieser „blutigen Eifersucht von Stadt auf Stadt, von Partei auf Partei, dieser mörderischen Gier jener kleinen Kriege, dem tigerartigen Triumph auf dem Leichname des erlegten Feindes, kurz der unablässigen Erneuerung jener trojanischen Kampf- und Greuelszenen". Es gab ein Volk — das war das ungeheure Erlebnis des jungen Nietzsche —, das den vorhandenen Trieb nach Macht und Sieg gelten ließ und für berechtigt erachtete. „Der Kampf und die Lust des Sieges wurden anerkannt: und nichts scheidet die griechische Welt so sehr von der unsern als die hieraus abzuleitende Färbung einzelner ethischer Begriffe, zum Beispiel der Eris und des Neides." Die verchristlichte Welt kennt den Neid nur noch als böse oder kleinliche Regung; in der griechischen Welt bedeutet der Neid den Trieb zur Selbstbehauptung, zur Macht, zum Siege. Es ist dieser Trieb, den Nietzsche in seinem philosophischen Hauptwerk als Grund der gesamten Welt dargestellt hat. (Vgl. oben S. 64.) Zum Lobe der Griechen sagt er noch zuletzt in der „Götzendämmerung": „Ich sah ihren stärksten Instinkt, den Willen zur Macht, ich sah sie zittern vor der unbändigen Gewalt dieses Triebes, — ich sah alle ihre Institutionen wachsen aus Schutzmaßregeln, um sich voreinander gegen ihren inwendigen Explosivstoff sicherzustellen." Auf diesem Triebe beruht die Lebensform des griechischen Menschen, die Lebensform des Agons, des unablässigen Ringens darum, „der beste zu sein und überlegen zu sein den andern". Genau dies ist der Sinn des germanischen Fürstentums: denn Fürst ist nicht, wer einem Beamtenapparat vorsteht, sondern wer der erste ist in Gefahr und Kampf.

Mit entschiedener Klarheit hat Nietzsche den Gegensatz zwischen griechischem und römischem Wesen in bezug auf den Staat erkannt. In seinem Griechenbuch fällt ein

einziger Blick auf den Römerstaat: das römische Imperium wird mit der „äußersten Verweltlichung“ gleichgesetzt, ihr großartigster, aber auch erschrecklichster Ausdruck genannt (Geburt der Tragödie). Von einer unsinnigen Staats-Erweiterung des Imperium Romanum lesen wir in den Vorarbeiten zum „Willen zur Macht“, und ebenda von einem Mißbrauch der Macht durch die römischen Kaiser, durch welche die Moral der Ohnmächtigen zum Siege gelangt sei. Das System des Wettkampfs mit seiner Vergeudung aller Kräfte steht für Nietzsche höher als das System des Staates mit seiner Sparsamkeit, dem jede agonale Kraftverschwendung als „unnütz“ gilt. (Diese Feststellung versieht er ausdrücklich mit dem Vermerk: „gegen die Römer“.) Und wie scharf drückt Nietzsche sich in der Mitte seiner Bahn aus, wenn er im „Menschlichen, Allzumenschlichen“ (442) schreibt: „Der grobe Römer-Patriotismus ist jetzt, wo ganz andere und höhere Aufgaben gestellt sind als patria und honos, entweder etwas Unehrliches oder ein Zeichen der Zurückgebliebenheit.“ Wie urgermanisch ist dieses Wort! Dem Bilde des germanischen Helden, so lehrt uns der beste Kenner der nordischen Seele, Andreas Heusler, fehlt vollkommen das Überpersönliche. Für diese Kämpfe gibt es kein Vaterland und keine Heimat, selbst der am höchsten bewunderte Heldenkampf der Völkerwanderung, die letzte Schlacht der Ostgoten mit König Tejas Fall, war nach diesem Zeugen kein Ringen für „Freiheit und Vaterland“. „Daß man in irgendeiner außerordentlichen Lage sich selber durchsetze und in Mut, Selbstbeherrschung, Todestrotz seine Kriegerehre behaupte, darauf kommt es an.“ Mit solchen Worten, die von Nietzsche gesprochen sein könnten, schildert Heusler das Wesen des Germanen. In den Isländer-Sagas

findet derselbe Forscher die vollkommene, realistische Darstellung dessen, was Nietzsche mit seiner Herrenmoral, das ist Kriegermoral, gegenüber der Sklavenmoral, das ist Knechtsgesinnung, gemeint hat. Im Epilog zum „Fall Wagner“ spricht Nietzsche tatsächlich von der isländischen Saga als der „beinah wichtigsten Urkunde“ der Herrenmoral. Die altnordische Sprache hat das Wort „Mikilmenni“, das bedeutet „Mann von großer Art“, Herrenmensch. Das Großzügige im Machtwillen wie im Schenken und Helfen wird dadurch bezeichnet. „Ihm steht das ‚Litilmenni‘ gegenüber: der ‚Lützelmann‘, der Mann kleinen Zuschnitts; dem vor jedwedem bangt und den die Gabe reut.“ Das ist, als sei es aus der „Genealogie der Moral“ entnommen. Und wie aus dem „Antichrist“ stammend klingt der Satz Heuslers: „Um die neue Tugend der Demut germanisch zu benennen, mußte man zu Wortstämmen greifen, die den Niedrigen oder den Knecht meinten; Demut war in der Tat, nach der älteren Anschauung, Knechtsgesinnung.“ Und wie ein Motto schließlich zu Nietzsches Kampf gegen die Mitleidsmoral und den pazifistischen Humanitarismus sieht es aus, wenn Heusler allgemein charakterisierend sagt: „Statt der allgemeinen Menschenpflichten herrschte die große Zweiteilung in Freunde und Unfreunde.“ *)

Es könnte eingewendet werden, daß Nietzsche in der „Götzendämmerung“ über Römer und Griechen ganz anders geurteilt habe. Hier rühmt er in dem Abschnitt „Was ich den Alten verdanke“ Sallust und Horaz als diejenigen Schriftsteller, von denen er schreiben gelernt

*) Die angeführten Stellen stammen aus Heuslers Beitrag „Altgermanische Sittenlehre und Lebensweisheit“ in dem Sammelbande „Germanische Wiedererstehung“, herausgegeben von H. Nollau. Heidelberg 1926. S. 195; 200 f.

habe. „Man wird, bis in meinen Zarathustra hinein, eine sehr ernsthafte Ambition nach römischem Stil, nach dem ‚aere perenius' im Stil bei mir wiedererkennen." Den Griechen, fügt er hinzu, verdanke er durchaus keine verwandt starken Eindrücke, sie können uns nicht sein, was die Römer sind. — Freilich lobt Nietzsche in gleichem Atem aufs höchste Thukydides. — Die Stelle wird gänzlich mißverstanden, wenn man sie auf die Römer schlechthin bezieht: es sind lediglich die Römer als schriftstellerische Muster gemeint, als Meister der vornehmen Form, der vollkommenen literarischen Haltung. Von ihnen hat Nietzsche, darüber ist kein Zweifel, Wesentliches gelernt. Dieser Schule verdankt er das Gehämmerte, Gefeilte seines Stils, das in einem gewissen Gegensatz steht zu dem, was den Inhalt seiner Philosophie ausmacht. Niemals aber kann aus Nietzsches Stellung zur römischen Literatur gefolgert werden, daß er in seinen germanisch-griechischen Instinkten unsicher gewesen sei. Der Gehalt seiner Lehre ist unrömisch, ja antirömisch — das drückt sich am stärksten in seiner Feindschaft gegen den Staat als Institution aus.

Übrigens fehlt es nicht an Hinweisen, daß Nietzsche um diese tiefe Verwandtschaft mit der nordisch-kriegerischen Welt gewußt hat, wie er ja überhaupt im Aufspüren des ihm Verwandten oder Gegensätzlichen eine unheimliche Genialität beweist. Zu einer Zeit, in der die Isländer-Sagas weiteren Kreisen noch unbekannt waren, charakterisiert er den „vornehmen Menschen", den Mächtigen im Anschluß an die Saga als den, „welcher Macht über sich selbst hat, der zu reden und zu schweigen versteht, der mit Lust Strenge und Härte gegen sich übt und Ehrerbietung vor allem Strengen und Harten hat." (Jenseits von Gut

und Böse, 260.) Er spricht ferner vom deutschen Adel als „Wikinger-Adel im Grunde" (Antichrist), und auch im Nachlaß findet sich ein Hinweis auf die Wikinger. Sie werden da mit den Menschen der Renaissance zusammengestellt. Statt von Nietzsches „Renaissancismus" sollte man lieber von seinem Germanismus reden, der zusammenfällt mit seiner griechischen Kampfes-Ethik und Kampfes-Metaphysik. Überdies stammt der Adel in den ober- und mittelitalienischen Stadtstaaten, die in ihren Fehden jenen Typus hervorbrachten, den Nietzsche bewundert, höchstwahrscheinlich aus germanischem Blute. Nicht an der Kunst der Renaissance, sondern an dem kriegerisch-agonalen Menschentypus der Epoche hat sich jene Bewunderung entzündet.

Ästheten und ästhetisch eingestellte Schriftsteller haben die Meinung aufgebracht und in Umlauf gesetzt, daß Nietzsches Bewunderung der Macht und des kriegerischen Wesens lediglich aus Erlebnissen eines sehnsüchtigen Träumers geboren sei, eines kultivierten Schwärmers, der sich im Bewußtsein eigener Ohnmacht an Hochbildern von Kraft und Grausamkeit berauscht. Ein berühmtes Lehrbuch der Geschichte der Philosophie sagt von dieser Bewunderung mit unnachahmlicher Ernsthaftigkeit: „Es ist der nervöse Professor, der gern ein wüster Tyrann sein möchte." Eine psychologisierende Deutung dieser Art übersieht, daß Nietzsche die Macht nicht subjektiv verherrlicht, sondern daß er Typen, Lebensformen, die in der Geschichte wirklich waren, Zuchtsysteme auf natürlicher Grundlage beschreibt. In seinen Erkenntnissen kommt etwas zum Durchbruch, das in der Tiefe unserer Vergangenheit schlummert, etwas, dessen Spuren auch sonst zu finden sind. Es ist ein Objektives, unter aller Zeit Wirksames und in Nietzsche wieder

lebendig Gewordenes, das ihn zu seinen Tiefblicken geführt hat. Ästhetische Schwärmerei hat nicht solche Ergebnisse.

2. Der Antichrist. Protestantismus und Katholizismus

Wenn man Nietzsches Verhältnis zum Christentum richtig verstehen will, darf man niemals außer acht lassen, daß der entscheidende Satz „Gott ist tot" eine geschichtliche Feststellung bedeutet. Die christlichen Kirchen und die christliche Lehre werden von Nietzsche nicht mit dem fatalen Subjektivismus der alles besser wissenden Schwärmer bekämpft, sondern mit realistischen Argumenten: es wird gezeigt, wie es in dem „christlichen" Europa wirklich aussieht. Die Kritik der Sklavenmoral, die Zerstörung der Priesterwerte ist unabtrennbar von einer realistischen Geschichtsbetrachtung. Die geschichtliche Anschauung der Dinge gehört zu jedem wahrhaften Realismus; in der Anschauung des Geschehens als einem schicksalhaften vollendet sich der Heraklitismus. Die Theologie wird abgelöst von der Philosophie der Geschichte. Unabtrennbar von der Frage nach dem Christentum ist die Frage nach der Geschichte des Christentums. Auch hier, in der letzten und tiefsten Schicht, treffen wir bei Nietzsche auf einen Germanismus. Aus dem Norden kommt die Lehre vom Untergang der Götter. „Ich glaube an das urgermanische Wort: alle Götter müssen sterben", lesen wir in den Entwürfen zur „Geburt der Tragödie". Hält man neben dieses Wort des jungen Nietzsche den Satz „Gott ist tot", so sieht man die Aufgabe Zarathustras. Das ist seine Sendung: aus germanischer Substanz heraus den Tod des Christengottes zu verkünden. Zarathustra bedeutet die Erfüllung der Ahnung, die in dem Worte liegt: alle Götter müssen sterben. Von hier aus allein wird der gewaltige Ernst sichtbar und verständlich, der über Nietzsches Werk und Erscheinung liegt.

In der „Geburt der Tragödie" stellt der junge Nietzsche dem „fremden Mythus" des Christentums den „heimischen Mythus" entgegen, der allein zu erziehen vermöge. Ein halbes Menschenalter später, bei einer großen Rückschau auf sein Schaffen, sagt er von derselben Jugendschrift: „In diesem Buche gilt die Überpflanzung eines tief widerdeutschen Mythus, des christlichen, ins deutsche Herz als das eigentliche deutsche Verhängnis." Nicht nur für das Verständnis des Politikers Nietzsche ist dieser Satz entscheidend — er macht auch das Geheimnis des für den Menschen Nietzsche so wichtigen Verhältnisses zu Wagner durchsichtig. „Ich will es nur gestehen", so sagt eine Aufzeichnung aus der Zeit des „Menschlichen", „ich hatte gehofft, durch die Kunst könne den Deutschen das abgestandene Christentum völlig verleidet werden — deutsche Mythologie als abschwächend, gewöhnend an Polytheismus usw. Welcher Schrecken über restaurative Strömungen!" Daß Wagner mit dem „Parsifal" christlich wurde, gab den Ausschlag, führte zum endgültigen Bruch. Im „Parsifal" witterte Nietzsche den Geist der Gegenreformation. Es schien ihm der Abgrund der Verlogenheit, daß derselbe Mann, der die Gestalt des Siegfried konzipiert hatte, schließlich vor dem Kreuz und dem Priester niedersank. In einer ausführlichen Nachlaß-Aufzeichnung aus späterer Zeit bringt Nietzsche den „hysterisch-erotischen Zug", den Wagner am Weibe besonders geliebt und in Musik gesetzt hat, mit der französischen Romantik in Beziehung, und er sagt voraus, daß die Pariser sich unvermeidlich einmal zu Wagner bekehren

würden — eine der zahlreichen Voraussagen, mit denen er recht behalten hat. Er empfindet jenen hysterisch-erotischen Zug als gründlich undeutsch und zweifelt daher, daß Wagner ein deutscher Künstler sei. Aber irgend etwas an Wagner ist deutsch, so grübelt er weiter, vielleicht nur seine Stärke und Verwegenheit, oder daß er gegen sich selber strenger und den längsten Teil seines Lebens in deutscher Weise, *auf eigene Faust*, als unerbittlicher Atheist, Antinomist und Immoralist gelebt hat, oder daß er die Figur eines *sehr* freien Menschen, des Siegfried erdichtete, „welche in der Tat zu frei, zu hart, zu wohlgemut, zu unchristlich für den lateinischen Geschmack sein mag?" Der lateinische Geschmack, die romanische Welt hat eine tiefe Affinität zum Christentum — das ist eine Grunderkenntnis Nietzsches. In der von den Romanen beherrschten modernen Kultur sieht er das „Gefühl des Protestantismus" erloschen, stellt er ein tatsächliches Übergewicht des Katholizismus fest. Selbst so entschieden „antiprotestantische Bewegungen" wie die, zu denen Wagners „Parsifal" gehört, werden innerhalb dieser Kultur nicht mehr als solche empfunden. Und mit einer plötzlichen Wendung in die Tiefe setzt Nietzsche diesen Gedankengang fort: „Die ganze höhere Geistigkeit in Frankreich ist *katholisch* im Instinkt; Bismarck hat begriffen, daß es einen Protestantismus gar nicht mehr gibt." (Wille zur Macht, 87.)

Das ist der Grundaspekt, unter dem Nietzsche den Protestantismus sieht: als eine Bewegung gegen den Romanismus, als etwas, das aus dem *Norden* kommt. Den anderen Aspekt werden wir sogleich kennenlernen. Zuvor sei sein Bild der romanischen Welt zu Ende gezeichnet. Maßgebend ist dafür vor allem ein Aphorismus der „Morgenröte" (192). Hier spricht Nietzsche unter dem Titel „Sich vollkommene Gegner wünschen" von den Franzosen. Der Aphorismus ist aus jener wundervollen ritterlichen Stimmung heraus verfaßt, in welcher der Kämpfer seinen Gegner ehrt, weil er weiß, daß er damit sich selber die größte Ehre antut. „Man kann es den Franzosen nicht streitig machen, daß sie das christlichste Volk der Erde gewesen sind . . ." so beginnt diese herrliche Charakteristik, und sie schließt mit der Feststellung, daß dieses Volk der „vollendeten Typen der Christlichkeit" auch die vollendeten Gegentypen des unchristlichen Freigeists erzeugen mußte.

Hier wird ein kleiner Streifzug in das Gebiet der Nietzsche-Interpretation notwendig. Unter dem Zeichen des „Freigeists" hat Nietzsche mehrere seiner Bücher verfaßt: „Menschliches, Allzumenschliches", „Morgenröte", „Fröhliche Wissenschaft", „Jenseits von Gut und Böse". Die Art, wie er dabei diesen Typus gegen die deutsche Plumpheit und Unredlichkeit stellt, hat manchen dazu verführt, in jener Wendung zu einem französischen Typus in Verbindung mit einer Annahme französischer Ausdrucksformen eine Abkehr von der deutschen Geistigkeit, ja eine Bekehrung zum Romanismus überhaupt zu sehen. Der Typus des Freigeists ist undeutsch, „freier Geist" ist ja nur eine Übersetzung des Ausdrucks „libre penseur". Dieser Typus hat eine andere Kultur zur Voraussetzung als die deutsche — er ist das Widerspiel zu den vollkommensten Typen *lateinischer* Christlichkeit, wie gerade Nietzsche uns lehrt.

Man hat sich um den Beweis des Romanismus Nietzsches große Mühe gegeben. Eine große Rolle spielt dabei die Verehrung des Verfassers der Aphorismenbücher für die französischen Moralisten, insbesondere für La Rochefoucauld. Übersehen wir jedoch nicht, daß diese Verehrung keineswegs ohne wesentliche Vorbehalte ist. Die *christ-*

liche Herkunft nämlich des Moralismus eines La Rochefoucauld — und die Feststellung dieser Herkunft bedeutet bei Nietzsche stets einen Einwand — ist Nietzsche schon sehr früh klar gewesen: La Rochefoucauld gehört mit Pascal zu seinen *Gegnern*. Beide haben „den ganzen griechischen Geschmack gegen sich", La Rochefoucauld legt „nach Anleitung des Christentums" die Häßlichkeit des Menschen bloß. Eine Bekehrung zum Romanismus, auch in seiner freigeistig-moralistischen Form, hätte für Nietzsche immer zugleich einen *Abfall* zum Christlichen bedeuten müssen — diese Konsequenz haben sich die Verfechter seines „Romanismus" nicht deutlich gemacht. Sie haben nicht erkannt, daß die Neigung zum Romanischen bei Nietzsche wesentlich eine Antithese ist, eine wirksame Maske, um die zufriedenen Deutschen des „Reichs" zu reizen, zu verhöhnen und zu schrecken.

In dem Augenblick, wo man Nietzsches Feindschaft gegen das Christentum mit Hilfe des Begriffs „Freigeist" zu erklären sucht, verliert man den Weg zu den wirklichen Gründen seines Antichristentums. Von Bernhard bis Fénelon und Chateaubriand ist das französische Christentum sentimental, dieses Wort im objektivsten Sinne genommen. Der Gegenstoß gegen die romanische, feminine Christlichkeit erfolgt daher stets von der Ratio her: der Freigeist bekämpft die gefühlsmäßige Religion aus der Position der Vernunft. Man würde also Nietzsche, wenn man ihn wirklich als Freigeist fassen wollte, zugleich einen Rationalisten nennen müssen. Das ist er nicht. Wir sehen ganz ab von seiner irrationalistischen Metaphysik: auch der Angriff auf das Christentum, den er führt, wird entscheidend mißverstanden, wenn man in ihm nur einen Angriff in der Art Voltaires sieht. Mit einem gewissen Mitleid dachte Nietzsche manchmal an das Antichristentum dieses Mannes,

den er in der Zeit des „Menschlichen" mit Absicht als seinen Vorkämpfer hingestellt hatte. Mit schneidender Deutlichkeit empfand er, daß seine eigene Stellung unendlich gewagter, unendlich gefährlicher war als die des kühnsten rationalistischen Kirchengegners im 18. Jahrhundert. Nicht mit kühler, spöttischer Überlegenheit, nicht aus dem Luxus und der Skepsis heraus tritt Nietzsche an das Christentum heran. Er kommt zu ihm mit dem Schicksalsglauben im Herzen: alle Götter müssen sterben. Das ist nicht der Glaube eines Freigeists! Ein Freigeist sagt nicht: „Gott ist tot", er sagt: „Wenn Gott nicht existierte, müßte man ihn erfinden." Alles Freigeistige, alles Spöttische und Skeptische ist bei Nietzsche nur Mittel zum Zweck. Hinter der Maske des Freigeists steht der ungeheure Ernst dessen, der ein Schicksal über der Welt, in der er lebt, schweben sieht, und der sich dazu bestimmt weiß, dieses Schicksal als erster zu nennen.

Wir vollenden diesen Nachweis des Nietzscheschen Anti-Romanismus, indem wir sagen: nicht lateinische Freigeisterei, sondern *Siegfried* steht hinter dem Angriff Nietzsches auf das Christentum. *Das nordische Heidentum ist der unermeßliche, dunkle Untergrund, aus dem der kühne Kämpfer gegen das christliche Europa hervortaucht.* In den *lateinischen Rassen* sieht er das Christentum recht eigentlich verwurzelt. „Es scheint, daß den lateinischen Rassen ihr Katholizismus viel innerlicher zugehört als uns Nordländern das ganze Christentum überhaupt . . ." (Jenseits, Aph. 48.) In katholischen Ländern bedeutet der Unglaube daher „eine Art Empörung gegen den Geist der Rasse", während er bei uns eher eine Rückkehr zum Geist (oder Ungeist —) der Rasse ist. Diese Einschaltung „oder Ungeist" ist sehr ernst zu nehmen, denn Nietzsche meint damit, daß „Wir

Nordländer", verglichen mit den Bewohnern romanisierter Landstriche, wirklich Barbaren seien. Mit welcher Kraft regt sich sein Barbarenblut angesichts der Sprache des süßlichen Renan, wie entdeckt er da sogleich unsere „wahrscheinlich weniger schöne und härtere, nämlich deutschere Seele". Die Krankheit des Willens, die infolge des Christentums über Europa gekommen ist, zeigt sich dort am größten und vielfältigsten — so fährt der Aphorismus 208 desselben Werkes fort —, wo die Kultur am längsten heimisch ist; der Wille ist also im jetzigen Frankreich am schlimmsten erkrankt, denn hier sind wir am weitesten entfernt von nordischem Barbarentum.

Von allen Problemen des Nietzsche-Verständnisses enthält unstreitig sein Begriff des Deutschtums die größten Schwierigkeiten. An keiner Stelle seines Werkes sieht man sich einer solchen Fülle sich widersprechender Urteile gegenüber. Wären also doch die im Recht, die Nietzsche eine einheitliche Auffassung gerade in wesentlichen Fragen abstreiten wollen? Nein! Die sich scheinbar widersprechenden Urteile lassen sich alle bei sorgfältiger und geduldiger Untersuchung aus einer einheitlichen Grundauffassung ableiten. Man muß nur stets die persönliche Situation Nietzsches, vor allem die Situation nach der Veröffentlichung des „Zarathustra" in Anschlag bringen, und man darf zweitens nicht übersehen, daß sich im Problem „deutsches Wesen" alle Hauptlinien seines Denkens verschlingen. Denn Deutschland ist seit Jahrtausenden der Verrömerung ausgesetzt, in der Nietzsche als nordischer Mensch ein Unheil sieht, und es ist ferner ein Stück des christlichen Europa, gegen das er als Kämpfer aufgestanden ist. Die Verflechtung des „Deutschen" mit dem „Christlichen" muß vor allem beachtet werden. Alle wichtigen Feststellungen über die Deutschen werden von Nietzsche unter dem Gesichts-

punkt getroffen: welche Rolle spielen die Deutschen in dem Prozeß der Verchristlichung Europas?

Von wenigen, allerdings vielsagenden und gewichtigen Stellen abgesehen, spricht Nietzsche von den Deutschen als ein Enttäuschter. Aber man mißdeute diese Enttäuschung nicht! Es ist nicht eine Enttäuschung über die mangelnde Moral oder die mangelnde Geistigkeit der Deutschen, es ist nicht eine Enttäuschung, die das Wesen betrifft, sondern eine, die die Geschichte betrifft, es ist eine historische Enttäuschung. Sie beruht auf der Feststellung, daß es den Deutschen auferlegt gewesen sei, das erste unchristliche Volk Europas zu werden. Sie stecken noch am tiefsten in der „nordischen Barbarei", sie sind das eigentlich kriegerische Volk Europas, sie haben den größten Feind der Kirche hervorgebracht, sie sind das Volk, in dem eine Gestalt wie die Siegfrieds im „Ring des Nibelungen" konzipiert werden konnte: wie ist es möglich, daß sie noch Christen sind? Unter diesem Gesichtspunkte wollen alle Äußerungen Nietzsches über Deutschland gelesen werden.

„Deutsche Hoffnungen" ist der zentrale Aphorismus der „Fröhlichen Wissenschaft" (146) überschrieben, den wir hier vollständig anführen müssen.

„Vergessen wir doch nicht, daß die Völkernamen gewöhnlich Schimpfnamen sind. Die Tataren sind zum Beispiel ihrem Namen nach ‚die Hunde': so wurden sie von den Chinesen getauft. Die ‚Deutschen': das bedeutet ursprünglich die ‚Heiden'; so nannten die Goten nach ihrer Bekehrung die große Masse ihrer ungetauften Stammverwandten, nach Anleitung ihrer Übersetzung der Septuaginta, in der die Heiden mit dem Worte bezeichnet werden, welches im Griechischen ‚die Völker' bedeutet: man sehe Ulfilas. — Es wäre immer noch möglich, daß die Deutschen aus ihrem alten Schimpfnamen sich nachträg-

lich einen Ehrennamen machten, indem sie das erste unchristliche Volk Europas würden: wozu in hohem Maße angelegt zu sein Schopenhauer ihnen zur Ehre anrechnete. So käme das Werk Luthers zur Vollendung, der sie gelehrt hat, unrömisch zu sein und zu sprechen: ‚Hier stehe ich! Ich kann nicht anders!‘“

Hier schneiden sich die Hauptlinien: es ist unrömisch, zu sagen: „Hier stehe ich! Ich kann nicht anders!“ Wie hier der Einzelne sich auf sich selbst, auf sein Schicksal stellt, das paßt nicht zum lateinischen Universalismus, zum Staatsbewußtsein des römischen Menschen, der sich stets gebunden an eine Institution, eingeordnet in ein vernünftig regiertes Ganzes, gehalten durch Formen und Traditionen weiß. Die antirömische, antistaatliche Tendenz Zarathustras ist nicht ohne innere Beziehung zu seiner Feindschaft gegen die Kirche, diesem „letzten Römerbau“. „Kirche? Was ist denn das? — Kirche? antwortete ich, das ist eine Art von Staat, und zwar die verlogenste.“ (Zarathustra, Von großen Ereignissen.) Es ist kein flüchtiger Einfall, wenn Nietzsche von seinem Standpunkt aus Kirche und Staat in Beziehung zueinander setzt. Vielmehr geht diese Identifizierung auf den tiefsten Grund seines germanischen Freiheits- und Schicksalsbewußtseins zurück. Die Voraussetzung des Staates, so ist seine Meinung, lautet: „Das Maß ist da.“ Das Prinzip des Staates ist ein Prinzip der Formung, das der Freiheit und dem Wachstum des Einzelnen hinderlich ist. Der Staat nach römischem Vorbild und die Kirche, die dieses Vorbild am vollkommensten verwirklicht hat, ist in seinen Augen ein Mittel, den Menschen zu uniformieren, ihn seinem Schicksal zu entfremden. Diese Deutung gebe ich jener Stelle aus den Vorarbeiten zum „Willen zur Macht“, die lautet: „Voraussetzung des bisherigen Staates: der Mensch soll sich nicht

entwickeln, — das Maß ist da! Die katholische Kirche (die älteste aller Staatsformen in Europa) repräsentiert den alten Staat jetzt am besten!“

Wenn dies erkannt und anerkannt ist, dann ist klar: keine Gestalt der deutschen Geschichte kann für Nietzsche anziehender zugleich und aufreizender sein als die Luthers.

E. Hirsch hat nachgewiesen, daß Nietzsches Lutherbild von der Darstellung abhängig ist, die Janssen in seiner „Geschichte des deutschen Volkes“ gegeben hat; Ch. Andler hat gezeigt, wie Ranke auf Nietzsches Vorstellung vom Protestantismus eingewirkt hat. Man darf kein aus den Quellen geschöpftes Lutherbild erwarten — in dieser Hinsicht ist jeder Student der Theologie dem Verfasser des „Antichrist“ überlegen. Nietzsche spricht von Luther nicht aus historischer Kenntnis, sondern er spricht über ihn aus einer verwandten geschichtlichen Lage: als ein Mann, der in der Wirklichkeit der Ereignisse an einer entsprechenden Stelle innerhalb des deutschen, ja des europäischen Geschehens steht.

Als der „große Wohltäter“ wird Luther in der „Morgenröte“ (88) gefeiert, weil er die Lebensform des Mönchs, die christliche vita contemplativa in ihrem Ansehen erschüttert und damit den Weg zu einer unchristlichen vita contemplativa wieder zugänglich gemacht hat. Aber die Aufgabe Nietzsches duldet es nicht, daß er dem nachgeben könnte, was Luther gebracht hat: der Reformator hat ja den Bau der katholischen Kirche, diesen vornehmen Römerbau, nur durch einen anderen, derberen und bescheideneren Kirchenbau ersetzt. Jener alte Bau ruht auf einem Fundament, das man auch so charakterisieren kann: er ruht auf einer südländischen Freiheit und Freisinnigkeit des Geistes und ebenso auf einem südländischen Verdachte gegen

Natur, Mensch und Geist — er ruht auf einer ganz andren Kenntnis des Menschen, Erfahrung vom Menschen als der Norden gehabt hat. Die Lutherische Reformation war in ihrer ganzen Breite die Entrüstung der Einfalt gegen etwas ‚Vielfältiges', um vorsichtig zu reden, ein grobes, biederes Mißverständnis, an dem viel zu verzeihen ist, man begriff den Ausdruck einer *siegreichen* Kirche nicht und sah nur Korruption, man mißverstand die vornehme Skepsis, jenen *Luxus* von Skepsis und Toleranz, welchen sich jede siegreiche, selbstgewisse Macht gestattet ..." (Fröhliche Wissenschaft, 358.) Der Aphorismus, dem diese Sätze entnommen sind, trägt den Titel: „Der Bauernaufstand des Geistes." Damit ist die Reformation gemeint; sie wird für die Entartung des modernen Gelehrten, für die deutsche Biedermännerei in Dingen der Erkenntnis, kurz für den Plebejismus der letzten Jahrhunderte verantwortlich gemacht.

Je heftiger Nietzsche gegen die Deutschen wütet, desto schärfer spricht er über Luther und die Reformation. Der angezogene Aphorismus gehört in das fünfte Buch der „Fröhlichen Wissenschaft", das gleichzeitig mit „Jenseits von Gut und Böse" entstanden ist und schon völlig im Schatten jener Stimmung steht, aus der die Schriften des letzten Schaffensjahres hervorgegangen sind. „Der Fall Wagner", die „Götzendämmerung", der „Antichrist" und „Ecce homo" sind in ihrem Kerne nichts anderes als Angriffe auf *Deutschland*. In den Rahmen dieses Angriffs gehört auch eine Parteinahme für die katholische Kirche, gegen die das neue Deutschland (im Kulturkampf) soeben eine Schlacht verloren hat. Es ist auch nicht schwer zu sehen, was es Nietzsche möglich macht, sich für die Kirche einzusetzen: in jedem Falle ist sie ein Machtgebilde größten Stils, und als solches kann sie bewundert werden. Aus

dem nämlichen Grunde wird ja auch das Imperium Romanum in den letzten Schriften gelegentlich anerkannt. Die Bewunderung der „vornehmen Skepsis" aber gehört sowieso zu Nietzsches Kampfmitteln gegen den der Skepsis nicht fähigen deutschen Geist. Wie zweideutig jedoch der Text sogleich wird, wenn Nietzsche die Kirche zu loben beginnt, erhellt aus jenem kleinen Satze des Bauernaufstands-Aphorismus: „Es scheint, die Deutschen verstehen das Wesen einer Kirche nicht." Sie können es in der Tat gerade nach Nietzsches eigenen Voraussetzungen nicht verstehen. Das Sätzchen kann in diesem Zusammenhang nur einen Tadel ausdrücken wollen — es bedeutet aber in diesem Munde auf alle Fälle ein *Lob*.

Das Schärfste an Polemik, was wir von Nietzsche kennen, findet sich im „Antichrist" und im „Ecce homo", und beide Male geht es gegen das Christentum des Nordens sowohl wie gegen die Deutschen. Die Tatsache allein, daß es ein Christentum des Nordens, einen Protestantismus gibt, ist für Nietzsche genug. Wenn es schon ein Christentum geben muß, dann gehört es zu den Völkern, unter denen es entstanden ist und sich zuerst verbreitet hat. Es ist ein Erzeugnis der Mittelmeerwelt und daher dem germanischen Norden von Anfang an fremd. „Will man behaupten, daß der Germane für das Christentum vorgebildet und vorbestimmt gewesen sei, so darf es einem nicht an Unverschämtheit fehlen. Denn das Gegenteil ist nicht nur wahr, sondern auch handgreiflich. Woher sollte auch die Erfindung zweier ausgezeichneter Juden, des Jesus und des Saulus, der zwei jüdischsten Juden, die es vielleicht gegeben hat, gerade die Germanen mehr anheimeln als andere Völker?" So schreibt Nietzsche zur Zeit der „Morgenröte". Einen „Exzeß von orientalischer Moralität", sagt er, hat Europa in sich wuchern lassen.

Und im Auge des jungen Nietzsche, das an die klaren Verhältnisse der griechischen Welt gewöhnt ist, spiegelt sich die Geschichte des Abendlandes folgendermaßen: „Das geschwächte Griechentum, romanisiert, vergröbert, dekorativ geworden, dann als dekorative Kultur vom geschwächten Christentum als Bundesgenosse akzeptiert, mit Gewalt verbreitet unter unzivilisierten Völkern — das ist die Geschichte der abendländischen Kultur. Das Kunststück ist geleistet und das Griechische und das Pfäffische zusammengebracht." Daß diese Anschauung von dem Gegensatz der Mittelmeerkultur und ihrer Religionen zum Geiste des germanischen Nordens in Nietzsche bis zuletzt lebendig gewesen ist, das bezeugt vor allem seine wichtigste Spätschrift, die „Genealogie der Moral". Ihr Grundgedanke ist: die mediterrane Kultur hat ihren Höhepunkt im Typus des Priesters, dem eine Lebensform entspricht, in der Pathos und Ressentiment sich verbinden — Priester sind die besten Hasser und wissen ihrem Haß feierlich Ausdruck zu geben. Von entgegengesetzter Art ist die kriegerische Lebensform des Germanen, die der griechischen verwandt ist — die Griechen spielen ja deshalb eine so einzigartige Rolle in der Geschichte der Mittelmeervölker, weil sie, im Gegensatz zu den Römern, dem Einfluß des Orients niemals erlegen sind. Eine kleine flüchtige Notiz Nietzsches führt uns die beiden Welten anschaulich vors Auge: „Der heroische Mensch, der vom Kampf und den Strapazen und dem Hasse ausruht und sich des Pathos schämt — und dort der Priester!"

Der Psychologie des Priesters sind Nietzsches letzte Schriften gewidmet: die Genealogie und der Antichrist. In dem Angriff auf den Typus, der dem des Kriegers entgegengesetzt ist, in der Analyse des Menschen, der im Namen des höchsten Gottes zu segnen und zu fluchen wagt, vollendet

sich Nietzsches Werk. Im Priester sieht er den Erfinder und Hüter des Schuldbewußtseins, des Menschen, der dadurch herrscht, daß er sich des schlechten Gewissens der andern bemächtigt. In einem Angriff von unerhörter Wucht bewährt Nietzsche die heroische Lebensform, zu der er sich als Philosoph bekennt. Man sage nicht, er hätte das Ideal des Helden psychologisch darstellen sollen; wenn es ihm auf den heroischen Menschen ankam, konnte er ihn nicht psychologisch darstellen, denn alle Psychologie setzt herab. Die Psychologie ist für Nietzsche immer nur eine Waffe. Daß der Typus des Kriegers von ihm nur gelegentlich kurz charakterisiert wird, läßt schlechte Leser gar nicht bemerken, worum es geht. Wer aber die „Genealogie der Moral" nicht versteht, dem fehlt der Schlüssel zu Nietzsches letzten Erkenntnissen.

In zwei Sätzen des „Antichrist" gipfelt die Engführung der Motive in dieser Spätzeit. „Ich begreife nicht, wie ein Deutscher je christlich empfinden konnte ...", und „Wenn man nicht fertig wird mit dem Christentum, die Deutschen werden daran schuld sein ..." Nach dem Vorangegangenen erläutern sich diese Ausrufe — man hört die sich überschlagende Stimme bei dem letzten — von selbst. Alles, was Nietzsche gegen Luther, gegen die Reformation, gegen die Deutschen gesagt hat — es geht immer nur auf den einen Vorwurf zurück: sie haben den Untergang des Christentums verhindert. „Cesare Borgia als Papst" wäre das Ende gewesen — das hat der Bauernzorn Luthers nicht zugelassen: die Reformation hat nur einen neuen Aufstieg des Papsttums, hat den Triumph der Gegenreformation möglich gemacht. „Die Deutschen haben Europa um die Ernte, um den Sinn der letzten großen Zeit, der Renaissance-Zeit, gebracht, in einem Augenblicke, wo eine höhere Ordnung der Werte, wo die vornehmen, die zum

Leben jasagenden, die zukunftverbürgenden Werte am Sitz der entgegengesetzten, der Niedergangswerte zum Sieg gelangt waren — und bis in die Instinkte der dort Sitzenden hinein! Luther, dies Verhängnis von Mönch, hat die Kirche und, was tausendmal schlimmer ist, das Christentum wiederhergestellt, im Augenblick, wo es unterlag . . . Die Katholiken hätten Gründe, Lutherfeste zu feiern, Lutherspiele zu dichten . . ." (Ecce homo.)

Fast alles, was von Nietzsche über das Ereignis der Reformation gesagt wird, lautet verneinend. Aus dieser Tatsache gerade erkennen wir Nietzsches geschichtliche Position. Denn er will ja nicht hinter die Reformation zurück, sondern über die Reformation hinaus, und dieser Wille muß sich in Verneinungen ausdrücken. Von seinem Standpunkt aus ist die Reformation nur aufhaltend gewesen. Er konstruiert einen möglichen dialektischen Verlauf, in welchem das Papsttum durch seine Weltlichkeit sich selber aufgehoben hätte — was natürlich nur eine höchst zweifelhafte Vermutung ist. Immerhin vermag sie Nietzsche dahin zu bestimmen, daß er gegen die Reformation Partei nimmt. Auf diese Weise kommt es zu jenen berüchtigten Urteilen, die sich zugleich wie Verurteilungen des deutschen Geistes lesen. Wer aber den Zusammenhang überblickt, dem wird bis zur Evidenz deutlich, daß es sich Nietzsche lediglich um Antithesen handelt, nicht um eine für ihn unmögliche Parteinahme für das mediterrane Priestertum und die alte Kirche. Eine Parallele dazu bietet die Bewertung des Imperium Romanum in den letzten Schriften. Sobald Nietzsche mit voller Wucht gegen das priesterliche System anrennt, leuchtet selbst das politische System der Römer in verklärtem Glanze. In der „Genealogie" (I, 16) werden die Römer als die Vornehmen den Juden entgegengestellt: „Die Römer waren ja die Starken und Vornehmen, wie sie

stärker und vornehmer bisher auf Erden nie dagewesen, selbst niemals geträumt worden sind; jeder Überrest von ihnen, jede Inschrift entzückt, gesetzt, daß man errät, was da schreibt." Den Juden und Christen gegenüber rücken Griechen und Römer auf die gleiche Stufe (Antichrist, 59). Einem stärkeren Gegner gegenüber müssen sich auch alte Gegner vertragen — so erhält das Imperium Romanum selbst das höchste Lob: „Das Christentum war der Vampir des Imperium Romanum . . . Versteht man es immer noch nicht? Das Imperium Romanum . . . dies bewunderungswürdigste Kunstwerk des großen Stils, war ein Anfang, sein Bau war berechnet, sich mit Jahrtausenden zu beweisen, — es ist bis heute nie so gebaut, nie auch nur geträumt worden, in gleichem Maße sub specie aeterni zu bauen!" (Antichrist, 58; vgl. Götzendämmerung, Streifzüge 39.)

3. Rousseau. Gegen Demokratismus und Sozialismus

Es wird einmal als einer der tiefsten und folgenreichsten Gedanken Nietzsches in der Geschichtsbetrachtung wirksam werden, daß die modernen demokratischen Ideale, soweit sie auf das Glück der Meisten, auf den Wohlfahrtsstaat zielen, christlichen, und zwar romanisch-christlichen Ursprungs sind. Die Herkunft des englischen Liberalismus hat Nietzsche nicht untersucht, der Kalvinismus steht außerhalb seines Gesichtskreises, mit stärkstem Interesse aber hat er jenen Prozeß der Umwandlung romanisch-mystischer Religiosität in eine politische Theorie verfolgt, der in Rousseaus Lehren seinen Abschluß findet. Der Bürger von Genf, revolutionärer Politiker, optimistischer Pädagog, sentimentaler Romanschriftsteller, Schwärmer und Rhetor,

der berühmte Verfasser des Contrat social und des „Emil", Rousseau ist Nietzsches intimster Feind. Diese Feindschaft ist wohl zu unterscheiden von der zwischen Nietzsche und Platon oder Nietzsche und Pascal. Solche Männer sind seine ebenbürtigen Gegner, mit denen er im Wettkampf steht; Rousseau dagegen gehört dem andern Typus an: er ist geistig ein Priester. Er kennt alle die Handgriffe, womit man sich ins Recht setzt, ohne zu kämpfen, er weiß, wie man einen Gegner geistig tötet. Dazu bedarf es nicht sakraler Bannformeln — es genügen dazu moralische Begriffe. Die moralische Diffamierung des Gegners ist Rousseaus wirksamste Erfindung, er ist der Meister des moralisierenden Ressentiments. Der Privatmann als Priester, segnend und fluchend, lobend und verdammend im Namen der Vernunft, der Güte, der Tugend, der Menschlichkeit — bis zum heutigen Tage wirkt dieses verführerische Vorbild nach.

Immer von neuem hat Nietzsche Rousseau angegriffen, wie ein Fechter hat er ihn umkreist. Eine der vollständigsten psychologischen Schilderungen, die sein Werk enthält, ließe sich in Hinsicht auf Rousseau zusammenstellen. Er haßt den Genfer wegen seines falschen, weichlichen, christlichen Begriffs der „Natur", wegen seiner verlogenen Moralität. „Ich hasse Rousseau noch in der Revolution: sie ist der welthistorische Ausdruck für diese Doppelheit von Idealist und Canaille." (Götzendämmerung, Streifzüge 48.) Voltaire mit seinem Pessimismus, mit seiner Skepsis und seinem Maß ist ihm unendlich näher als der mißtrauische Optimist, über den sich in Nietzsches Nachlaß der scharftreffende Satz findet: „Es gibt Personen, welche jedermann zu einem Ja oder Nein in bezug auf ihre ganze Person nötigen möchten: ihr Leiden am Größenwahn stammt aus ihrem Mißtrauen gegen sich." Zur Charak-

teristik des priesterlichen Wesens der Rousseauschen Lehre sei nur ein Satz aus der meisterhaften Darstellung im „Willen zur Macht" (95 ff.) angeführt: Gegen den Pessimismus Voltaires wird von Rousseau die Güte und Voraussicht Gottes verteidigt. Dazu bemerkt Nietzsche: „Er brauchte Gott, um den Fluch auf die Gesellschaft und die Zivilisation werfen zu können." (Wille zur Macht, 100.)

Was Nietzsche vor allem an Rousseau bekämpft, das ist sein Mitleidszug, sein Feminismus. „Rousseau, in seiner Bevorzugung der Armen, der Frauen, des Volkes als souverän, ist ganz in der christlichen Bewegung darin: alle sklavenhaften Fehler und Tugenden sind an ihm zu studieren, auch die unglaublichste Verlogenheit (— der will Gerechtigkeit lehren!). Sein Gegenstück Napoleon — antik, Menschen-Verächter." Den modernen Begriff des Staatsbürgers, der das Weib dem Manne politisch gleichstellt, würde Nietzsche als eine Konsequenz der Voraussetzungen Rousseaus empfinden.

Aus der christlichen Lehre, daß alle Menschen vor Gott gleich seien, geht mit Notwendigkeit die Forderung politischer Gleichheit in den modernen demokratischen Staaten hervor. Für Nietzsche enthält diese Lehre ein desorganisierendes Prinzip: sie hebt nicht nur die natürlichen Unterschiede auf, sondern vernichtet auch alle Traditionen. Das demokratische Ideal beruht auf der Anerkennung der Gleichheit der Person, auf dem Glauben an den schließlichen Triumph von Wahrheit, Liebe und Gerechtigkeit. Ein solcher Glaube aber ist lebenszerstörend, er verhindert, daß eine „Rangordnung der Kräfte" sich herstellt, in welcher Befehlende als Befehlende, und Gehorchende als gehorchend erkannt werden. (Wille zur Macht.) Er führt dazu, daß die Schlechtweggekommenen, die Minderwertigen, die Schauspieler sich der großen Worte Frei-

heit, Gleichheit, Gerechtigkeit bemächtigen und eine Art Jesuitenregiment aufrichten. Es entsteht ein gesellschaftlicher Zustand, in welchem die „Händler und Zwischenpersonen" eine Rolle spielen; die Literaten und die „Vertreter" werden herrschend. Es entwickelt sich eine Presse, welche die Aufgabe hat, Ohren und Sinne nach einer falschen Richtung abzulenken, während alle großen politischen Vorgänge „sich heimlich und verhüllt auf das Theater schleichen". Der viel gerühmte Parlamentarismus ist lediglich ein Mittel im Dienste der Parteien; als die „öffentliche Erlaubnis, zwischen fünf politischen Grundmeinungen wählen zu dürfen", wird er von Nietzsche definiert. (Fröhliche Wissenschaft, 174.) Das Weib vermännlicht sich und verliert damit die Stellung, die es in großen und gesunden Zeiten einnimmt.

Im Sozialismus sieht Nietzsche mit wahrhaft welthistorischem Blick einen Bruder des Despotismus, denn er begehrt wie dieser eine Fülle der Staatsgewalt, ja er überbietet alles Vergangene dadurch, daß er die förmliche Vernichtung des Individuums anstrebt. Der Mensch in seiner Eigenart erscheint ihm als ein unberechtigter Luxus der Natur; er soll in ein zweckmäßiges Organ des Gemeinwesens „umgebessert" werden. Die eigentümliche Lage, in der sich der Sozialismus dem Staate gegenüber befindet, wird dabei von Nietzsche klar durchschaut: der Sozialismus will den Staat, er will „die alleruntertänigste Niederwerfung aller Bürger vor dem unbedingten Staat" — aber er arbeitet zugleich an der Beseitigung aller bestehenden Staaten. Das heißt, fügen wir hinzu, der Sozialismus ist staatsfeindlich, sofern Staat ein geschichtliches Gebilde bedeutet, er ist aber für jede Staatsomnipotenz, sofern der Staat sich seinen Zwecken anpaßt. Um sein Ziel zu erreichen, fährt Nietzsche fort, treibt der

Sozialismus „den halbgebildeten Massen das Wort ‚Gerechtigkeit' wie einen Nagel in den Kopf, um sie des Verstandes völlig zu berauben . . . und ihnen für das böse Spiel, das sie spielen sollen, ein gutes Gewissen zu schaffen" (Menschliches, Allzumenschliches, I, 473). Der Schluß des Gedankenganges lautet:

„Der Sozialismus kann dazu dienen, die Gefahr aller Anhäufungen von Staatsgewalt recht brutal und eindringlich zu lehren und insofern vor dem Staate selbst Mißtrauen einzuflößen. Wenn seine rauhe Stimme in das Feldgeschrei: ‚So viel Staat wie möglich' einfällt, so wird dieses zunächst dadurch lärmender als je: aber bald dringt auch das entgegengesetzte mit um so größerer Kraft hervor: ‚So wenig Staat wie möglich.'"

Aus diesen Sätzen, die für Nietzsches politische Anschauungen von programmatischer Bedeutung sind, müssen wir entnehmen, daß der Staat für ihn eine durch Gewaltmaßnahmen zusammengehaltene Menge von Privatleuten mit kleinen, egoistischen Interessen bedeutet. Der Begriff Staat wird hier bestimmt durch die Vorstellungen: Kaufmannsstaat, Polizeistaat, Bildungsstaat. Es ist nicht der große geschichtliche Typus des Staates, gegen den Nietzsche sich wendet — auf diesem Gebiete hat er auffallend wenig Erfahrung und Kenntnis —, es ist die staatlich geregelte Gesellschaft mit ihrem Bedürfnis nach Handel und Verdienst, Genuß und Bildung, Sicherheit und Frieden, die er im Auge hat, wenn er den „modernen Staat" mit Wegwerfung behandelt. „Die Gesellschaft diebssicher und feuerfest und unendlich bequem für jeden Handel und Wandel zu machen und den Staat zur Vorsehung im guten und schlimmen Sinne umzuwandeln — dies sind niedere, mäßige und nicht durchaus unentbehrliche Ziele, welche man nicht

mit den höchsten Mitteln und Werkzeugen erstreben sollte, die es überhaupt gibt..." (Morgenröte, 179.)

Das Buch „Menschliches, Allzumenschliches" ist sehr aufschlußreich über den Politiker Nietzsche. Hier schon findet sich jene grundlegende Formel für den modernen Staat, die bis zuletzt in Geltung bleibt: „Die moderne Demokratie ist die historische Form vom V e r f a l l d e s S t a a t e s." (I, 472.) Dieser Satz wird am Schlusse einer langen geschichtlichen Betrachtung abgeleitet, wobei das Verhältnis von „Religion und Regierung" zum Ausgangspunkt dient. Der Staat, so heißt es da, umgibt sich zu seinem eigenen Vorteile mit dem Glanz der Religion, denn durch die Hilfe der Priester macht eine Regierung ihre Macht „legitim". Im Begriff des „Oben" verschmelzen göttliche und menschliche Autorität; vormundschaftliche Regierung und Erhaltung der Religion gehen zusammen. Was geschieht aber, wenn das Volk souverän, die Religion Privatsache wird? Dann löst sich die Gesellschaft auf, der Staatsbegriff wird abgeschafft, der Gegensatz von privat und öffentlich verschwindet. „Die Mißachtung, der Verfall und der Tod des Staates, die Entfesselung der Privatperson (ich hüte mich zu sagen des Individuums) ist die Konsequenz des demokratischen Staatsbegriffs; hier liegt seine Mission." Die Feinheit der kleinen Abhandlung liegt darin, daß Nietzsche diese Entwicklung, die Mission des demokratischen Staatsbegriffs also, gutheißt. Hat der Demokratismus seine Mission erfüllt, dann wird „ein neues Blatt" im Fabelbuche der Menschheit entrollt, und vorsichtig deutet der Verfasser an, daß dann die Zeit beginnen wird, auf die er hofft: die Aussicht, welche sich durch diesen sicheren Verfall ergibt, „ist nicht in jedem Betracht eine unglückselige".

Der a l t e Staat geht mit der Religion und den Priestern; der n e u e Staat, soweit er demokratische Ideale hat, ist

christlichen Ursprungs und steuert mit Notwendigkeit der Anarchie zu — das sind für Nietzsche zwei Akte desselben Dramas. Man darf vielleicht seine geschichtsphilosophische Konstruktion so weiter deuten: wo noch Staat ist, da ist auch noch Mittelalter. Der demokratische Staat ist der Nachfolger des von der Religion gestützten Obrigkeitsstaates. Erst wenn auch diese Staatsform einmal der Vergangenheit angehören wird, sind wir aus dem Mittelalter heraus — erst dann ist das Christentum keine bestimmende Macht mehr.

Gegen die demokratischen und sozialistischen Ideale ist Nietzsches „Zarathustra" gerichtet. Der Übermensch ist das Gegenbild des „letzten Menschen", d. h. des Funktionärs der demokratisch-sozialistischen Gesellschaft. Dieser politische Sinn des „Zarathustra" wird vor allem durch die von Peter Gast verfaßte Erläuterungsschrift deutlich, die ganz aus der Ideenwelt Nietzsches heraus konzipiert ist.

4. Kultur und Staat. Hegel

Von einem klugen Beobachter ist kürzlich festgestellt worden, daß durch die einleitenden Sätze der ersten „Unzeitgemäßen Betrachtung" eine „neue geistesgeschichtliche Situation in Deutschland" eröffnet wird: hier beginne die Opposition des Geistes, vornehmlich des künstlerischen Geistes gegen das „Reich" (O. Westphal, Feinde Bismarcks. München 1930. S. 124). Das Wort „Kultur" hat durch Nietzsche für viele einen zauberischen Glanz bekommen. Wenige Definitionen des jungen Nietzsche haben so viel Glück gehabt wie die der ersten „Unzeitgemäßen": „Kultur ist die Einheit des künstlerischen Stiles in allen Lebensäußerungen eines Volkes." Westphal hat aus diesem Kulturbegriff den Schluß gezogen, Nietzsche gehöre mit zu

jener soziologisch, psychologisch und ästhetisch eingestellten Opposition des Bismarck-Reiches, deren Stichwort nicht der „Staat", sondern die „Gesellschaft" war, eine Opposition, deren geistiger Führer Dilthey genannt werden darf. Mit der Psychologie und mit der Kunst, so scheint es, hat auch Nietzsche Staat und Wissenschaft bekämpft; für die Kultur, gegen den Staat, war seine Losung.

Aber diese Konstruktion entspricht, soweit sie Nietzsche betrifft, nicht den Tatsachen. Die Gründe seiner Opposition liegen viel tiefer als das ästhetische Motiv reicht; die Sachlage ist viel verwickelter. Gerade der gesellschaftliche Zustand, dessen Geistigkeit von Westphal so richtig analysiert wird, gerade die psychologisch-ästhetische „Kultur" ist der Feind, den Nietzsche im Auge hat, wenn er Kultur sagt. Er hat freilich noch einen anderen Feind im Auge: den nationalen und christlichen Staat, dessen Schöpfer und Führer Bismarck zu seiner Zeit gewesen ist. Um sein Verhältnis zu diesem Staat richtig zu sehen, muß man aber erst wissen, was der junge Nietzsche eigentlich unter Kultur verstand.

Es hat in der Tat den Anschein, als sei es schon die Entgegensetzung von Potsdam und Weimar, wenn wir in der ersten „Unzeitgemäßen" lesen, daß der Sieg von 1871 eine ungeheure Gefahr in sich enthalte: er könne sich in eine völlige Niederlage verwandeln, in eine Niederlage, ja Exstirpation des deutschen Geistes zugunsten des „deutschen Reiches". Schon hier tritt uns das Reich in jenen verräterischen Anführungsstrichen entgegen, die das Wort von nun an stets begleiten, wenn Nietzsche es gebraucht. Tapferkeit erscheint ihm das wichtigste Kennzeichen des Deutschen, gleichmäßige und zähe Tapferkeit im Gegensatz zu dem pathetischen und plötzlichen Ungestüm des Franzosen. Aber diese natürliche Tapferkeit und Ausdauer,

dazu strenge Kriegszucht, Überlegenheit der Führer, Einheit und Gehorsam unter den Geführten habe noch nichts mit Kultur zu tun. Zucht und Gehorsam sind etwas anderes als Bildung, sie zeichneten auch die mazedonischen Heere den unvergleichlich gebildeteren Griechenheeren gegenüber aus. Wir haben im Jahre 1871 also keineswegs einen Sieg über die romanische Kultur errungen — noch immer ist die deutsche Wirklichkeit stillos, noch immer herrscht bei uns eine falsche „Gebildetheit" an Stelle echter Bildung, eine Gebildetheit, für die das neue Werk von D. F. Strauß, dem der Angriff der ersten „Unzeitgemäßen" gilt, ein Beispiel ist. Eine deutsche originale Kultur ist nicht vorhanden, in allen Angelegenheiten der Form hängen wir nach wie vor von Paris ab, und es wird noch lange Zeit dauern, bis man wird sagen können, wir seien Barbaren gewesen.

Die Mazedonier sind natürlich die Preußen, und den gebildeteren Griechen entsprechen die ästhetischen Weimaraner; selbst das Stichwort „Barbaren" fehlt nicht. Wer Nietzsche nicht kennt, muß annehmen, hier spreche ein Verehrer der französischen Kultur. Aber in Wahrheit will Nietzsche den Deutschen nur sagen: bei den herrschenden europäischen Kulturzuständen bringt ihr es nie zu etwas, hier werden euch die Franzosen immer voraus sein. Zu etwas anderem seid ihr bestimmt! Die Parteinahme für Paris ist das hier zuerst auftauchende echt Nietzschesche Mittel der Herausforderung: die Antithese ist pädagogisch gemeint. Die zweite „Unzeitgemäße" schon liefert uns dafür den Beweis: jener Gebildetheit nämlich, der Nietzsche zum Untergang verhelfen möchte, entspricht eine „dekorative Kultur", d. h. eine Kultur, bei der es ein „Äußeres" und ein „Inneres" gibt, eine Form des Lebens also, die auf Konventionen beruht. Dieser Begriff der Kultur

aber ist für den jungen Nietzsche ein *romanischer*; ihm steht der *griechische* entgegen, nach welchem Kultur „eine neue und verbesserte Physis“ ist, und eine Einhelligkeit zwischen Leben, Denken, Scheinen und Wollen bedeutet. (Schluß der zweiten Unzeitgemäßen Betrachtung.) Die ganze dekorative Kultur, das ist Nietzsches Spruch, ist zum Untergang reif, ihr sollten seine Betrachtungen zum Falle verhelfen — keineswegs wollen sie die romanische Kultur der deutschen als Vorbild empfehlen. Das *Ganze* wird an dem griechischen Begriff der Kultur gemessen.

Mag die Entgegensetzung romanische—deutsche Kultur immerhin von Wagner stammen, mag selbst der Gegensatz von großer Oper und Musikdrama dahinterstehen: neu und völlig eigen ist die Tiefe, die der junge Nietzsche diesem Gegensatz gibt. In ihm lebt dunkel und kräftig die Vorstellung von einer deutschen Lebensform, die höher, reicher und mächtiger ist als alle vergangenen. Diese zukünftige Verfassung der Deutschen hat er im Auge, wenn er vom „deutschen Geist“, von einer „aus dem germanischen Wesen abgeleiteten Erziehung durch die Kunst“ spricht. Er hat alles andere als einen Gesellschaftszustand mit hoher Wohnkultur, guten Theatern und einem künstlerisch empfänglichen Publikum vor Augen. Aus den Notizen des Nachlasses erfährt man erst, was jene Definition: „Kultur ist künstlerische Einheit in allen Lebensäußerungen eines Volkes“ eigentlich sagen will. Das Anstößige und entscheidende Wort „künstlerisch“ wird darin nur verstanden, wenn man die Spitze gegen die *Wissenschaft* herausfühlt. Nietzsche kommt von der Arbeit des Gelehrten, er erlebt täglich die Gefahren, die im reinen Wissentrieb stecken. Er merkt: reine Erkenntnis, sich selber überlassen, treibt zum Untergang. Es hat sich als unmöglich erwiesen, notiert er sich, eine Kultur auf die Wissenschaft zu bauen. Das

Schrecklichste ist eine „Gelehrtenkultur“. Zur wahren Kultur gehört eine Einheit, die die Wissenschaft nicht geben kann. Es muß etwas da sein, was auch die Wissenschaft noch bändigt. Wo anders könnte der junge Nietzsche dieses bändigende Element suchen als in der Kunst, der er die höchsten Augenblicke seines Lebens verdankt, deren größter Meister, zugleich auch ein wahrhafter Bändiger des Lebens, ihn Freund nennt. „Die Bändigung der Wissenschaft geschieht jetzt nur noch durch die Kunst.“ Verehrung der Kunst bedeutet hier also nicht Flucht ins Ästhetische, Idolatrie der reinen Form, sondern das gerade Gegenteil: *Rückkehr zum Leben*. In diesem Sinne erscheint dem jungen Nietzsche eine Stärkung des ästhetischen Instinkts als „Rettung des deutschen Geistes“. Die Wendung zur Kunst ist eine Wendung zur Wahrhaftigkeit und Einheit. „Ganz wahrhaftig zu sein — herrliche, heroische Lust!... Jetzt bekommt die Kunst eine ganz *neue* Würde. Die Wissenschaften dagegen sind einen Grad *degradiert*.“ In der angeführten Definition der Kultur liegt der Nachdruck auf dem Wort Einheit. „Die Kultur eines Volkes offenbart sich in der einheitlichen Bändigung der Triebe dieses Volkes.“ In dieser Stelle des Nachlasses haben wir die richtigere Fassung jener Definition vor uns.

Wenn der junge Nietzsche daher von *Kunst* spricht, so ist er nicht so weit von der Idee des Staates entfernt, wie es scheint, und es ist kein Zufall, wenn in den Notizen die Begriffe „das tragische Kunstwerk, der tragische Mensch, der tragische Staat“ nebeneinander genannt werden. Die „Geburt der Tragödie“ ist wohl einem ästhetischen Problem gewidmet: aber das Problem der Kultur, das dahintersteht, ist alles andere als unpolitisch. Nur der Freundschaft Nietzsches mit Wagner ist es zu verdanken, daß seine Gedanken über die Griechen nicht eine

andere Tendenz erhalten haben. Weil schließlich alles in die Wagnerschen Kunstbestrebungen einmünden mußte — der Freund war in Gefahr! —, erschien das geplante „Griechenbuch“ in rein ästhetischer Haltung. (Vgl. meine Schrift „Bachofen und Nietzsche“. Zürich 1929. S. 35.) Ein großer Abschnitt über den griechischen Staat mußte fortfallen. (Darin lag gewiß auch eine tiefere Notwendigkeit, denn die Gedanken über den Staat hätten sich wohl besser mit dem Fragment gebliebenen Buch über die vorsokratischen Philosophen verbunden. Erkannte doch Nietzsche in der älteren griechischen Philosophie eine Philosophie von lauter Staatsmännern!) Zweifellos spielte der griechische Staat im Gesichtskreis des jungen Nietzsche eine große Rolle. Die Tendenz des jungen Griechenfreundes ist nicht, den Staat nach den Kategorien einer ästhetischen Kultur aufzufassen, sondern umgekehrt, die Kultur unter den Kategorien des Staates zu betrachten. Diese Tendenz muß um so stärker gewesen sein, als ja in der Seele des jungen Nietzsche das Wort des Aufklärers Schlosser weiterklang, das er in Burckhardts Vorlesungen gehört hatte: die Macht ist an sich böse. Der Ursprung des Staates, so heißt es dementsprechend in dem erwähnten Fragment über den griechischen Staat, ist „entsetzlich“ — und doch schwellen „der Magie des werdenden Staates“ die Herzen unwillkürlich entgegen. Selbst die Unterworfenen bekümmern sich nicht mehr um jenen entsetzlichen Ursprung, mit Inbrunst wird der Staat als Ziel und Gipfel der Aufopferungen und Pflichten des Einzelnen betrachtet. Man sollte denken, daß verwüstete Länder, zerstörte Städte, verwilderte Menschen, verzehrender Völkerhaß uns auf ewig vom Staate entfernen müssen. Dennoch: „Der Staat, von schmählicher Geburt, für die meisten Menschen eine fortwährend fließende Quelle der Mühsal, in häufig wiederkommenden Perioden

die fressende Fackel des Menschengeschlechts — und dennoch ein Klang, bei dem wir uns vergessen, ein Schlachtruf, der zu zahllosen wahrhaft heroischen Taten begeistert hat, vielleicht der höchste und ehrwürdigste Gegenstand für die blinde und egoistische Masse, die auch nur in den ungeheuren Momenten des Staatslebens den befremdlichen Ausdruck von Größe auf ihrem Gesichte hat!“

Diese Stelle ist vielleicht die merkwürdigste in dem ganzen Jugendwerk Nietzsches. Sie zeigt an, daß seine Gedanken den Weg zum Staate hätten nehmen können. Der „Wille zur Macht“ wäre dann nicht das Werk eines Einsamen geworden, eine Verbindung zwischen dem Heraklitismus Nietzsches und der deutschen Staatswirklichkeit wäre in greifbare Nähe gerückt, Bismarck und Nietzsche wären nicht Feinde geworden ... Man braucht den Gedanken nur zu denken, um einzusehen, daß es sich in Wahrheit hier gar nicht um Möglichkeiten handelt. Gerade den unüberbrückbaren Abgrund haben wir zu schildern. Halten wir dabei nur fest, daß Nietzsche nicht zu der „ästhetisch-kulturellen“ Opposition des neuen Reiches gehört.

Der Kulturbegriff des jungen Nietzsche ist durch die Abwesenheit jeder ästhetischen oder ethischen Färbung gekennzeichnet. Der Genius — das bleibt bis zuletzt — ist das Ziel aller natürlichen Entwicklung und aller menschlichen Anstrengung. Alles andere, auch der Staat, gehört nur zu den „notwendigen Hilfsmechanismen und Vorbereitungen“ dieses letzten Zieles. Kultur ist da, wo alles der Hervorbringung und der Herrschaft des Genius sich unterordnet. Wer diesen Gedanken aus der Umgebung herausnimmt, in der er gewachsen ist, der hat es nicht schwer, einen antipolitischen Ästhetizismus hineinzulegen. Aber wie fern ist Nietzsche einem ästhetischen Begriff der Kultur,

goal of culture is creation of new man (Erziehung)

wenn er als erste Voraussetzung seines Genius-Staates sogleich die Sklaverei anführt. Er hat also die *wirkliche* griechische Kultur im Auge, nicht einen erträumten idealen Gesellschaftszustand. Die Kultur, so sagt er unzweideutig, steht nicht im Belieben eines Volkes; hier walten unentrinnbare Mächte, die dem Einzelnen Gesetz und Schranke sind. Grausamkeit liegt auch im Wesen der Kultur, Zeugen, Leben und Morden ist eins, mit einem bluttriefenden Sieger dürfen wir die herrliche Kultur vergleichen („Der griechische Staat"). Welch barbarisches, amoralisches, echt Nietzschesches Bild! Wohl ist der Staat nur Mittel zum Zweck: er ist der Eroberer mit der eisernen Hand — aber an dieser Hand führt er „das herrlich blühende Weib" der griechischen Gesellschaft.

Die Kunst ist das Ziel, der Weg zu diesem Ziele führt über den Staat. Bei einem modernen „Kulturphilosophen" würde das heißen: die Staatswirklichkeit hat sich dem ästhetischen Ziel entsprechend umzugestalten, bis der Zustand erreicht ist, der dem „Ziel" entspricht, d. h. bis der Zustand einer ästhetisch-pazifistischen Kulturgemeinschaft verwirklicht ist. Für Nietzsche hat der Satz den entgegengesetzten Sinn: die Wirklichkeit des Staates mit allen ihren Schrecken ist die dauernde Voraussetzung einer Geburt des erlösenden Kunstwerks. Dieses schwebt nur wie eine Vision über dem Ganzen: nimmt man jene Wirklichkeit fort, so verschwindet auch diese Vision, die nur aus der Entzweiung entsteht und nur aus dem Gegensatz begriffen wird. Dies zu zeigen ist ja der Sinn der ästhetischen Hauptschrift, der „Geburt der Tragödie". Dementsprechend stellt Nietzsche fest, daß die Stärke des politischen Triebes eine Bürgschaft dafür ist, daß der Boden, aus welchem die einzelnen Genien allein erwachsen können, nicht in seiner Fruchtbarkeit gehemmt wird. An dieser Stelle setzt dann der den jungen

Nietzsche beherrschende *Erziehungsgedanke* ein: damit das große Kunstwerk immer wieder entstehen kann, bedarf es des konzentrierten Willens des Staates, der „als magische Kraft" die egoistischen Einzelnen zu den Opfern und Vorbereitungen zwingt, die eine Verwirklichung großer Kunstpläne voraussetzt. Dazu gehört „fast zu allererst" die Erziehung des Volkes.

Gerade im Hinblick auf die „einzige Sonnenhöhe ihrer Kunst" haben wir uns also die Griechen als die politischen Menschen an sich vorzustellen. Nur die Menschen der Renaissance lassen sich in bezug auf diese „Entfesselung des politischen Triebes, einer so unbedingten Hinopferung aller anderen Interessen im Dienste dieses Staatsinstinktes" mit den Griechen vergleichen. Das Geheimnis des griechischen Kulturbegriffs, und somit auch des Kulturbegriffs Nietzsches, ist der Zusammenhang, der zwischen „Staat und Kunst, politischer Gier und künstlerischer Zeugung, Schlachtfeld und Kunstwerk" besteht. Staat und Gesellschaft sind zwei Seiten einer einzigen, umfassenden Wirklichkeit: der Staat ist die „eiserne Klammer", er zwingt den Einzelnen, dem Genius zu dienen, er führt seine Kriege, er raubt und mordet — in dem Augenblick aber, wo ein Stillstand eintritt, wo es „einige wärmere Tage" gibt, sprießen die leuchtenden Blüten des Genius hervor. Es löst also nicht der Zustand der *Gesellschaft* als Kulturgemeinschaft den Zustand des *Staates* ab, sondern die Gesellschaft kann nur bestehen, *weil* es einen Staat gibt.

Die weiteren Züge dessen, was Nietzsche die geheime Lehre vom Zusammenhang zwischen Staat und Genius nennt, sind nur noch anzudeuten: ursprünglicher Staatsgründer ist der militärische Genius, der durch Scheidung und Ordnung den Urstaat hervorruft. Er drängt sogleich

die Familie in ihrer Bedeutung zurück: der Mann lebt im Staate, das Kind wächst für den Staat und an der Hand des Staates heran. Eben dadurch gewinnt das *Weib* seine Wirksamkeit: als das mit der Natur näher verwandte Wesen, als das ewig Gleiche und Ruhende bedeutet es für den Staat, was der Schlaf für den Menschen. Es tritt nicht hervor, es lebt als *Mutter* im Dunkel, weil der politische Trieb, samt seinem höchsten Zwecke, es erfordert. In neuerer Zeit dagegen, bei der „völligen Zerrüttung der Staatstendenz", wird die Familie ein Notbehelf an Stelle des Staates, und entsprechend erniedrigt sich sogleich das Kunstziel des Staates zu einer häuslichen Kunst. (Hausmusik statt Tragödie!) Zugleich gebärdet sich die *Erziehung* des Hauses gleichsam als die einzig natürliche, die diejenige des Staates nur als einen fragwürdigen Eingriff in ihre Rechte duldet — und dies mit Recht, soweit *vom modernen Staat* die Rede ist.

Jetzt erst sind wir imstande, die Grundlinien des wirklichen Verhältnisses Nietzsches zum wirklichen Staat seiner Zeit zu zeigen. Wir haben gesehen, daß sich dieses Verhältnis nicht auf Grund der ersten „Unzeitgemäßen Betrachtung" als Opposition des „Geistes" gegen den kriegerischen Machtstaat charakterisieren läßt. Es ist nicht zufällig und nicht durch die Abfassungszeit bedingt, wenn Nietzsche in dem Vorwort der „Geburt der Tragödie" an Richard Wagner von den „Schrecken und Erhabenheiten des eben ausgebrochenen Krieges" schreibt (1871), wenn er *sein Problem* in einem tiefen Zusammenhang mit den politischen Ereignissen sieht. Westphal hat ein Umkippen angenommen, das zwischen dieser Äußerung und dem Anfang der ersten „Unzeitgemäßen" liegen soll. Wir werden zeigen, daß der Grundgedanke nicht nur zwischen 1870 und 1873, sondern auch späterhin der nämliche bleibt.

Das Fragment über den griechischen Staat, das zusammen mit „Homers Wettkampf" und dem Bruchstück über die Vorsokratiker von Nietzsches Griechenbild eine reinere Vorstellung gibt als die „Geburt der Tragödie", enthält in der Mitte eine kurze Abschweifung. Aus der Betrachtung der politischen Welt der Hellenen heraus wirft Nietzsche einen Blick auf die Gegenwart und sagt, in welchen Erscheinungen er „für Kunst und Gesellschaft gleich bedenkliche Verkümmerungen der politischen Sphäre" zu erkennen glaubt. Welches ist nun der *Maßstab*, mit dem er hier an den Staat der Gegenwart herantritt? In den „Unzeitgemäßen Betrachtungen" heißt er „Kultur", und da man dieses Wort nicht zu interpretieren wußte, verstand man es ästhetisch und glaubte, Nietzsche trete als „Kulturkritiker" dem modernen Staat gegenüber. Aber es ist die Erscheinung des *Krieges*, die ihm den Maßstab liefert. Er unterscheidet zwei Begriffe und Zustände des Staates: einen, bei dem der Krieg eine Unmöglichkeit ist, und einen andern, bei dem der Staat nicht auf die „Furcht vor dem Kriegsdämon" begründet ist. Der Staat im ersteren Sinne erscheint ihm als eine Schutzanstalt egoistischer Einzelner, die Entscheidung über Krieg und Frieden wird hier dem „Egoismus der Masse oder deren Vertretern" überlassen, während sie im andern Falle „einzelnen Machthabern" anvertraut ist. In der „gegenwärtig herrschenden Nationalitätenbewegung", in der Verbreitung des allgemeinen Stimmrechts sieht Nietzsche daher „*Wirkungen der Kriegsfurcht*". Nationalismus, Demokratie und Pazifismus bilden für ihn eine unauflösliche Einheit. Im Hintergrunde aber sieht er die liberal-optimistische Weltbetrachtung, welche ihre Wurzeln in den Lehren der Französischen Revolution, „das heißt in einer gänzlich ungermanischen, echt romanisch flachen und unmetaphysischen Philo-

sophie hat". Die eigentlich Fürchtenden aber sind jene „internationalen, heimatlosen Geldeinsiedler, die, bei ihrem natürlichen Mangel des staatlichen Instinktes, es gelernt haben, die Politik zum Mittel der Börse und Staat und Gesellschaft als Bereicherungsapparate ihrer selbst zu mißbrauchen. Gegen die von dieser Seite zu befürchtende Ablenkung der Staatstendenz zur Geldtendenz ist das einzige Gegenmittel der Krieg und wiederum der Krieg ..." Das gefährliche Charakteristikum der politischen Gegenwart ist daher die Verwendung der Revolutionsgedanken im Dienste einer eigensüchtigen staatenlosen Geldaristokratie: alle Übel sind hierauf zurückzuführen, und „so wird man mir", schließt Nietzsche, „einen gelegentlich anzustimmenden Päan auf den Krieg zugute halten müssen".

Eine noch viel unmittelbarere politische Konsequenz aus den hier wiedergegebenen Gedanken wird in der ersten Fassung des Vorworts der „Geburt der Tragödie" an Richard Wagner gezogen. Am 22. Februar 1871, am Geburtstage Schopenhauers, schreibt Nietzsche: Die einzige produktive politische Macht in Deutschland ist jetzt in der ungeheuersten Weise zum Siege gekommen und wird von jetzt an das deutsche Wesen bis in seine Atome hinein beherrschen. „Diese Tatsache ist von äußerstem Werte, weil an jener Macht etwas zugrunde gehen wird, das wir als den eigentlichen Gegner jeder tieferen Philosophie und Kunstbetrachtung hassen." Dieser Gegner ist der Liberalismus. „Jener ganze, auf eine erträumte Würde des Menschen, des Gattungsbegriffs Mensch gebaute Liberalismus wird samt seinen derberen Brüdern an jener starren, vorhin angedeuteten Macht verbluten; und wir wollen die kleinen Reize und Gutartigkeiten, die ihm anhaften, gerne drangeben, wenn nur diese eigentlich kulturwidrige Doktrin aus der Bahn des Genius weggeräumt wird. — Und wozu sollte jene starre Macht, mit ihrer durch Jahrhunderte fortdauernden Geburt aus Gewalt, Eroberung und Blutbad dienen, als dem Genius die Bahn zu bereiten?"

Auf die kriegerische Kraft Preußens setzt Nietzsche die Hoffnung, sie werde den Liberalismus an sich verbluten lassen — den nationalen Staat dagegen lehnt er ab. Seine Gründe dafür können wir erraten, wenn wir in den Notizen lesen: „Das Nationalitätenprinzip ist eine barbarische Roheit gegenüber dem Stadtstaat. In dieser Beschränkung zeigt sich der Genius, der auf Massen nichts gibt, sondern am Kleinen mehr erfährt als Barbaren an Großem." Der Staat, so sieht er an dem Beispiel Roms, der sein letztes Ziel nicht erreichen kann, schwillt unnatürlich groß an; das Weltreich der Römer ist daher im Vergleich mit Athen nichts Erhabenes. Mit der Einheit der Nation aber ist es wie mit der Einheit einer Kirche: es sind Nachteile damit verknüpft. „Segen des Kampfes", setzt Nietzsche zu dieser Feststellung hinzu. In der Einigung Deutschlands sieht er lediglich eine quantitative, nicht eine qualitative Veränderung, sie ist für ihn die „Vereinigung der deutschen Regierungen zu einem Staate". Er muß ein Gegner dieser Vereinigung sein, weil dadurch das Ziel, den Genius zu erzeugen, nur gefährdet wird.

Zur Zeit des „Menschlichen, Allzumenschlichen" wird Nietzsche ausfallend gegen den Nationalismus: das Nationale als Dogma fordere geradezu die Beschränktheit: alle höhere Kultur kann sich jetzt nur noch zu ihrem Schaden mit nationalen Zaunpfählen umstecken. In den Vorarbeiten zum „Willen zur Macht" finden wir eine Ablehnung des „nationalen Hasses" und die Bemerkung, daß national zu sein in dem Sinne, wie es jetzt (achtziger Jahre) von der öffentlichen Meinung verlangt werde, an geisti-

geren Menschen nicht nur eine Abgeschmacktheit, sondern eine Unredlichkeit sein würde. Mit einem Stoßseufzer über „diesen Hornvieh-Nationalismus", hinter dem kein Gedanke stecke, beginnt der Aphorismus 748 des „Willens zur Macht". Nietzsche weist auf das gegenseitige Sich-Verschmelzen und -Befruchten hin, in der der eigentliche Wert und Sinn der „jetzigen Kultur" liege, und sieht die wirtschaftliche Einigung Europas kommen; als Reaktion erscheint die „Friedenspartei", die eine Zeitlang eine Partei der Unterdrückten sei, alsbald aber die große Partei werde. Der Aphorismus schließt mit dem unvollständigen Satz: „Eine Kriegspartei, mit der gleichen Grundsätzlichkeit und Strenge gegen sich, in umgekehrter Richtung vorgehend—"

An keiner Stelle wird der nationale Staat wegen seiner Neigung zur Kriegsführung angegriffen, vielmehr scheint Nietzsche seine erste Ansicht festzuhalten, daß demokratische Staaten kriegsscheu sein müssen. Der nationale Staat ist aber schon wegen des allgemeinen Stimmrechts für ihn ein demokratischer. In dem soeben angeführten Aphorismus des „Willens zur Macht" fällt gerade deshalb wieder ein verächtlicher Blick auf das Bismarck-Reich: „Und das ‚neue Reich', wieder auf den verbrauchtesten und bestverachteten Gedanken gegründet: die Gleichheit der Rechte und der Stimmen."

Wir kommen also zu dem Ergebnis: die nationale Bewegung, die die Gründung des Reiches begleitete, hat Nietzsche nicht mitgefühlt, genau so wie er den Freiheitskriegen verständnislos und ablehnend gegenüberstand. Wenn er am nationalen Staat nur Schlechtes findet, so rührt das nicht daher, weil er ihn mit den Augen eines Pazifisten betrachtet, sondern weil er ein solches demokratisches Riesengebilde für unfähig hält, das Volk auf die Erzeugung des Genius vorzubereiten. Diese Ablehnung ist

schon mit aller Schärfe in dem Fragment über den griechischen Staat ausgesprochen, wo der moderne Nationalitätenbegriff angesichts der Pythia lächerlich genannt wird und der römische Staatsbegriff mit den Worten abgewiesen wird: es sei ein ungeschicktes Wünschen, eine Nation als eine sichtbare mechanische Einheit mit gloriosem Regierungsapparat und militärischem Prunke ausgestattet sehen zu wollen.

Wir haben gezeigt, daß der junge Nietzsche die Antithese: Geist gegen Machtstaat nicht vertreten **kann**, weil er eine andere vertritt, durch die sie ausgeschlossen wird; daraus folgt, daß er trotz jener einleitenden Sätze der ersten „Unzeitgemäßen" nicht auf der Seite der Kunst und der Bildung gegen das „Reich" steht. Er ist nicht der Vertreter einer ästhetischen Opposition, sondern er ist in Opposition **gegen** eine politisierende ästhetische Bildung. Der Philosoph jener „Gebildetheit", die die Reichsgründung gedankenlos mitmachte, der repräsentative Geist der deutschen bürgerlichen Intelligenz ist in den siebziger Jahren immer noch Hegel. D. F. Strauß wird von Nietzsche nicht zuletzt als Hegelianer erledigt, wesentlich gegen Hegel sind die Vorträge über die Zukunft unserer Bildungsanstalten gerichtet; denn die Hegelsche Philosophie war für die neue „allgemeine Staatsbildung" grundlegend. Wenn aber Nietzsche die „Apotheose" des Staates verhöhnt, so denkt er nicht an den kriegerischen Machtstaat, als dessen Theoretiker Hegel ja auch angesehen werden kann, sondern er nimmt mit richtigem Instinkt den Hegelschen Totalstaat als **Kulturstaat**. Es ist der Staat als Totalbegriff, wie er in Hegels Rechtsphilosophie entwickelt wird, es ist der zum Staat konkretisierte Geist von Weimar, den Nietzsche bekämpft. Hegel ist der Denker der Klassik. Er hat den Augenblick genützt: seine Dialektik spiegelt die

Synthese von Aufklärung und Romantik wieder, die er in der Zeit vorfand. Das Ergebnis war ein Bild vom Staate als einem sittlichen Organismus, der zugleich ein ästhetisches Ganzes ist, eine Vorstellung von der bürgerlichen Gesellschaft als einem moralisch-ästhetischen Gliederbau. Moral und Ästhetik waren hier den Bund eingegangen, den Schiller verlangt hatte und den die Bürger von Weimar liebten. So stark der junge Nietzsche die persönliche Größe Lessings und Schillers empfindet: der bürgerlich-liberalen Kultur, die auf ihre Namen getauft ist, hat er nicht einen Augenblick zugehört. Er kann daher in keiner Phase der Entwicklung dieser Kultur zu einer Opposition gezählt werden, die mit Hilfe des „Geistes“ dem Staate Opposition machte. Daß Nietzsches Schriften einer solchen Opposition Waffen geliefert haben, kann nicht bestritten werden. Nietzsche selbst und sein Werk haben mit ihr nichts gemein.

5. Bismarck. Gegen das christliche „Reich“

In der geschichtlichen Epoche, die Nietzsche beobachtend miterlebt hat, war die führende Schicht des deutschen Bürgertums liberal und national. Der Nationalliberalismus, ideologisch durch Hegel begründet, war die jüngste Form jener Synthese von Aufklärung und Romantik, die aufzulösen Nietzsche berufen war. Der Grundmangel des geistigen Nationalliberalismus lag in seiner Unoriginalität, in seinem „Idealismus“. Es fehlte ein kühner, neuer Gedanke, es fehlte der Realismus, die Fühlung mit dem, was wirklich in der Tiefe des Jahrhunderts sich bewegte. Gerade dieser Mangel an Realismus mußte verhängnisvoll wirken, weil die Nation sich eben zur Wirklichkeit

erwacht glaubte, den Übergang von der Träumerei zur „Realpolitik“ mit Erfolg zu vollziehen meinte. In Wahrheit gab es nur einen Realpolitiker, das war der führende Staatsmann, und einen realistischen Philosophen, den unbekannten Nietzsche. Die Frage der Epoche war: wird Bismarck die Kraft haben, das deutsche Bürgertum aus dem Nationalliberalismus herauszuführen, oder wird das nämliche Bürgertum, das zur Schöpfung des Reichs die Kraft nicht gehabt hatte, sich nachträglich des ihm in den Schoß gefallenen Geschenks bemächtigen? Was der Unzeitgemäße im Jahre 1873 witterte, ist nachher geschehen: die Geschichte des Reichs wurde zu einer Geschichte der geistigen Niederlage Bismarcks. Vor dem entsetzt geöffneten Auge des andern großen Realisten vollzog sich dieser Prozeß: der händlerische Bourgeois wurde Herr über den Staatsmann, Liberalismus und Romantik machten abwechselnd Politik — vor allem aber machte man gute Geschäfte. Das Reich blühte, aber es war eine Scheinblüte, und die Philosophie, die es begleitete („sittlicher Idealismus“) war eine Scheinphilosophie. Im Weltkriege brach der prunkvolle romantisch-liberale Bau zusammen, und im selben Augenblick wurden die beiden großen Gegenspieler der Vergangenheit sichtbar.

Nicht leicht zu lesen sind die Urkunden, in denen Nietzsches Verhältnis zu Bismarck verzeichnet ist. (Der Staatsmann hat von Nietzsche keine Notiz genommen.) Es liegen uns eine ganze Anzahl Stellen in den Werken vor, außerdem briefliche Äußerungen und Nachlaßnotizen, die Bismarcks Namen nennen. Auch ist er an manchen Stellen gemeint, wo sein Name nicht auftaucht, so überall, wo wir „Reich“ lesen oder „große Politik“ oder einfach „Deutschland“. So wie ferner die Wendung „der Künstler“ fast stets auf Wagner hinweist, bedeutet der „Staats-

mann" stets Bismarck. Verfolgen wir nun, wie das Verhältnis Nietzsches zu Bismarck sich entwickelt!

Hinter der brieflichen Äußerung aus dem Jahre 1868 (am 16. Februar an v. Gersdorff): „Unmäßiges Vergnügen bereitet mir Bismarck", dürfen wir mehr eine menschliche als eine politische Sympathie vermuten. Aus der „Geburt der Tragödie" hat er noch während des Druckes eine Stelle gestrichen, die den „leitenden Staatsmann" Deutschlands und den „schöpferischen Kunstgenius" (Wagner) nebeneinander erwähnte. Im Januar 1874 notiert sich Nietzsche im Zusammenhang mit seiner Kritik an Wagner den Satz: „Ob er (Wagner) mit seinem großen Vertrauen, welches er in Bismarck setzte, recht hatte, wird eine nicht zu ferne Zukunft lehren." Im „Menschlichen, Allzumenschlichen" beschäftigt er sich mit Bismarck unter den Titeln „Im Dienste des Fürsten", „Die anscheinenden Wettermacher der Politik", „Neuer und alter Begriff der Regierung", „Der Steuermann der Leidenschaften", „Leitende Geister und ihre Werkzeuge" (445, 449 f., 453, 458). Es liegt noch etwas Abwartendes in diesen mehr charakterisierenden als wertenden Abschnitten. Aus dem Aphorismus „Trost für Hypochonder" (615) spricht sogar Sympathie. Dazwischen aber erscheint, zunächst noch in der Form der Frage, unter der Überschrift „Große Politik und ihre Einbußen" (481) ein aggressiver Ton: ein Volk, welches sich anschickt, große Politik zu treiben, nach politischen Ruhmeskränzen lüstern wird, gehört seiner eigenen Sache nicht mehr wie früher völlig an; die täglich neuen Fragen und Sorgen des öffentlichen Wohls verschlingen seine Kraft, und es erhebt sich die Frage: lohnt sich alle diese Blüte und Pracht des Ganzen, wenn dieser „groben und buntschillernden Blume der Nation alle die edleren, zarteren, geistigeren Pflanzen und Gewächse" zum Opfer gebracht werden müssen? Es spricht hier jene grundsätzliche Abneigung gegen den demokratischen Nationalismus, deren Gründe wir kennen. Der Aphorismus steht in ideeller Beziehung zu einem andern desselben Bandes (235, „Genius und idealer Staat in Widerspruch"), in welchem der nämliche Einwand gegenüber den Sozialisten erhoben wird. Die Sozialisten, so heißt es hier, begehren ein Wohlleben für möglichst viele herzustellen. Wenn aber der vollkommene Staat, den sie meinen, wirklich erreicht wäre, so würde durch dieses Wohlleben der Erdboden, aus dem der große Intellekt und überhaupt das mächtige Individuum wächst, zerstört sein. Der Weise muß den „ausschweifenden Wünschen der unintelligenten Güte" widerstreben, weil in dem vollkommenen Staate nur ermattete Individuen Platz hätten. — Gegen die Richtung Bismarcks sowohl wie gegen seine Opposition nimmt Nietzsche also gleichermaßen Partei, und sein Widerspruch ist zuletzt in der Ablehnung des demokratischen Staates begründet. Man muß die beiden parallel laufenden Aktionen stets im Auge behalten — nur so erlangt man eine Vorstellung davon, bis in welche Tiefe Nietzsche die bürgerliche Gesellschaft seiner Epoche durchschaut hat. Als „Neid und Trägheit in verschiedener Richtung" werden die Bestrebungen der beiden gegnerischen Parteien, der sozialistischen und der nationalen, in ganz Europa charakterisiert. „Sie sind einander würdig." (Menschliches, 480.) In den vermischten Meinungen und Sprüchen steht unter dem Titel „Umsturzgeister und Besitzgeister" (304) etwas, was heute noch für die bürgerliche Kultur Europas Gültigkeit besitzt. Mit wenigen Sätzen ist da die neue Bourgeoisie charakterisiert, die sich von den Sozialisten nur noch durch den Besitz unterscheidet. „Euch müßt ihr zuerst besiegen, wenn ihr irgend-

wie über die Gegner eures Wohlstandes siegen wollt." Für Nietzsches Gerechtigkeit gegenüber den beiden Parteien ist es bezeichnend, daß sich der schärfste Ausdruck, den er für den Nationalismus gebraucht hat („nationale Herzenskrätze und Blutvergiftung" [Fröhliche Wissenschaft, 277]) schon hier in Verbindung mit der andern Partei findet: die Volkskrankheit der „sozialistischen Herzenskrätze".

Mit welcher Feinheit und Vorsicht Nietzsche einen Angriff einzuleiten versteht, erkennt man aus den Aphorismen 323 und 324 der „Vermischten Meinungen und Sprüche". „Gut deutsch sein heißt sich entdeutschen", lautet der Satz, mit dem der große Angriff auf das „Reich" eingeleitet wird. Die Verschärfung der Situation, die mit diesem Abschnitt eintritt, besteht darin, daß die „Wendung zum Undeutschen" ein Kennzeichen der Tüchtigsten unseres Volkes genannt wird. Hier spricht nicht mehr die Abneigung gegen die Masse — hier spricht tendenziöse Bosheit. Der leitende Staatsmann, neben Wagner der einzige Zeitgenosse, der von Nietzsche als ebenbürtig anerkannt wird, erscheint der herrschenden Schicht mehr und mehr als der Führer der Nation. Dieser Führer ist ein Vertreter des nationalen Prinzips — Grund genug für Nietzsche, dieses Prinzip nicht nur wie bisher anzugreifen, sondern noch viel feiner und tiefer zu treffen. Auf Wahrheit kommt es dabei nicht an, wir sind im Kampfe! Es gibt übrigens noch Mittel genug, die Wahrheit trotzdem zu sagen, und schließlich darf es ein Autor, der auf die besten Leser Europas rechnet, der Intelligenz seiner Leser nicht zu leicht machen. Mit dem berühmtesten Staatsmann läuft der einsame Denker wettkämpfend in derselben Bahn, beide sind Deutsche, Deutsche von einer Art, wie sie nur in Abständen von Jahrhunderten wiederkehren. Untrennbar verknüpft sich für den echten Wettkämpfer die Sache mit der Person: Nietzsches Genialität besteht zu einem guten Teil darin, das Persönlichste so ernst zu nehmen, daß es zur „Sache" wird. Er trifft den Führer Deutschlands, des Deutschland, das eigentlich er, Nietzsche, führen sollte, mitten ins Herz, wenn er recht damit hat: gut deutsch sein heißt sich entdeutschen. Denn jener tut nichts zur Entdeutschung, der verdeutscht so viel er nur kann. Aber damit ist er undeutsch! Damit entfernt er sich von unserer Tradition, von den Tüchtigsten unseres Volkes! Bismarck gehört also nicht mehr zu den Tüchtigsten unseres Volkes! — Man überhöre den biederen Klang der letzten Worte nicht: sie zeigen den doppelten Boden des Aphorismus deutlich an. Wann spräche Nietzsche in diesen Jahren von „unserem Volke"?

Der unmittelbar anschließende Aphorismus enthält eine witzige Kritik deutscher Schwächen, unter der Fiktion, daß ein Ausländer rede. Von Bismarck wird hier verraten: daß Deutschlands größter Staatsmann nicht an große Staatsmänner glaube. Bismarck wird hier also aufgehoben (er glaubt nicht an sich selbst) — es geschieht auf der Ebene der Ironie genau dasselbe, was der voranstehende Aphorismus im Ernst beabsichtigt. — Feinheiten dieser Art sind bei Nietzsche nichts Seltenes.

Mit den stärksten Akzenten pflegt Nietzsche vom Antinationalismus Goethes zu reden. (Wie unrecht er darin hat, zeigt das wundervolle Gespräch des Weisen mit Luden vom 13. Dezember 1813.) Wenn er Bismarck als Führer der Nation bloßstellen wollte, mußte er Goethe gegen ihn ausspielen. Daher muß Goethe in der Geschichte der Deutschen „ein Zwischenfall ohne Folgen" sein — „wer wäre imstande, in der deutschen Politik der letzten siebzig Jahre zum Beispiel ein Stück Goethe aufzuzeigen!" Und

im gleichen Buche kurz vorher: „Man sehe sich die Besten unserer Staatsmänner und Künstler daraufhin an: sie alle haben Goethe nicht zum Erzieher gehabt — nicht haben können." (Wanderer, 125, 107.)

Wie bewußt und vorsichtig Nietzsche arbeitet, ist aus folgendem zu ersehen: es wäre undenkbar, daß in einer seiner veröffentlichten Schriften der Name Bismarcks neben dem Napoleons erschiene. Das verbietet der Wettkampf. Napoleon und Goethe gehören als „Europäer" streng zusammen — Bismarck steht auf der Gegenseite. In den Notizen des Nachlasses aber wird Bismarck nicht weniger als viermal in gleichem Sinne mit Napoleon genannt, einmal erscheint er neben Goethe, ja, einmal, zusammen mit Friedrich dem Großen, sogar über Goethe. Hier handelt es sich nicht um „Widersprüche", hier handelt es sich um ein System.

Daß der Neid, die gute Eris, die Begierde des Wettkämpfers hierbei entscheidend beteiligt ist, setzt der 167. Aphorismus der „Morgenröte" außer Zweifel. Er handelt von den „Unbedingten Huldigungen". Und wer sind die Beispiele? Der gelesenste deutsche Philosoph — Schopenhauer, der gehörteste deutsche Musiker — Wagner, und der angesehenste deutsche Staatsmann — Bismarck. Schon die Einreihung neben Schopenhauer und Wagner sagt sehr viel — eine höhere persönliche Auszeichnung hatte Nietzsche nicht zu vergeben. Es gäbe da dreimal, sagt er, „ein prachtvolles Schauspiel" zu sehen, aber man könne in allen drei Fällen nicht einer Meinung sein. Am schlimmsten kommt Bismarck weg: er ist nicht einmal mit sich selber einer Meinung! Denn er ist „ein beweglicher Geist im Dienste starker Grundtriebe, und ebendeshalb ohne Grundsätze". An einem Staatsmann wäre das nichts Auffälliges, aber — man höre — „leider

war es bisher so durchaus nicht deutsch"! Nietzsche als Lobredner der deutschen Vergangenheit, Nietzsche als Verfechter von Grundsätzen in der Politik, Nietzsche als einer, der gegen einen Menschen Einwände erhebt, weil er starke Grundtriebe hat — wer da die Tendenz nicht merkt, der kann nicht lesen. Man hat diese Bücher bisher noch nicht so gelesen, wie Nietzsche selber sie gelesen wünschte — und gerade in dem späteren Vorwort zu dem Buche wünschte, in welchem der angeführte Aphorismus steht. „Gut lesen, das heißt langsam, tief, rück- und vorsichtig, mit Hintergedanken, mit offen gelassenen Türen, mit zarten Fingern und Augen lesen . . ."

Aber wir sind mit dem angeführten Aphorismus noch nicht fertig — er ist ein Meisterstück agonaler Bosheit. Wieviel müßte man vergessen von diesen „drei Größen der Zeit", sagt Nietzsche am Schluß, um fürderhin ihr Verehrer in Bausch und Bogen sein zu können! Da sei es doch rätlicher, etwas Neues zu versuchen, nämlich „redlich" zu werden, zu lernen, daß unbedingte Huldigungen vor Personen etwas Lächerliches sind, und daß es nicht auf die Personen ankommt, sondern auf die Sachen. — Dieser Schluß wäre schwach, wenn es nur auf den Gedanken ankäme, denn es ist doch wohl dürftig, angesichts dreier von ihrer Nation verehrter Männer zu sagen: es kommt nicht auf die Personen, sondern auf die Sachen an. Aber diese Wahrheit wird von Nietzsche nicht auf deutsch, sondern auf französisch gesagt. Und der, von dem der Satz stammt, steht am Schlusse wie ein Standbild aus Erz der falschen Tagesgröße Bismarck gegenüber: „Dieser Spruch ist wie der, welcher ihn sprach, groß, brav, einfach und schweigsam — ganz wie Carnot, der Soldat und Republikaner. — Aber darf man jetzt so von einem Franzosen zu Deutschen sprechen, noch dazu von einem Republikaner?" Wer zweifelt

hier noch an der bewußten Kunst: ein Franzose, ein Republikaner, ein Schweigsamer — und dort Bismarck, der Deutsche, der Royalist, der Mann mit den langen Parlamentsreden!*) — Des gleichen Mittels bedient sich Nietzsche im Aphorismus 95 der „Fröhlichen Wissenschaft". In einem Abschnitt über Chamfort wird da Mirabeau eingeführt und — plötzlich — geht es weiter: „Mirabeau, der als Mensch zu einem ganz anderen Range der Größe gehört, als selbst die Ersten unter den staatsmännischen Größen von gestern und heute". Die Pointe liegt wiederum darin, daß gerade ein Franzose gegen Bismarck ausgespielt wird. Genau so wie Nietzsche La Rochefoucauld gegen die deutsche Philosophie, Bizet gegen Wagner ausspielt — als „ironische Antithesen", wie er im Falle Bizet an einen musikalischen Freund selber schreibt — genau so schiebt er Carnot und Mirabeau, zufällige Figuren, gegen Bismarck vor.

Nur im Vorübergehen wird (Morgenröte, 190) bei einer Charakteristik der Bildung der Deutschen, „die sie jetzt nicht mehr besitzen", von dem politischen und nationalen Wahnsinn gesprochen, den sie dagegen eingetauscht haben: ein direkter Ausfall gegen den, der an diesem Tausche schuld ist. Bezeichnend ist, daß Nietzsche zwar Bismarcks wegen den Eindruck zu erwecken sucht, daß das Abhandenkommen jener Bildung ein Verlust gewesen sei, daß er aber gleichzeitig diese Bildung wahrhaft vernichtend beschreibt: als anmaßlich und harmlos, als weichen, gutartigen, silbern glitzernden Idealismus usf.

In der „Morgenröte" wird schließlich (201) die Heftigkeit des Ausfalls erreicht, die fortan das Maß oder vielmehr das Unmaß in dem Verhältnis Nietzsches zu Bismarck bezeichnet. An einen neutralen Gedankengang über die Zukunft des Adels schließen sich unvermittelt die Worte an: „Zu guter Letzt: womit soll sich denn fürderhin der Adel beschäftigen, wenn es von Tag zu Tage mehr den Anschein hat, daß es unanständig wird, sich mit Politik zu befassen?" — Nur wenn man das Wort auf Bismarck bezieht, hat es einen Sinn: es ist ein Stich. Und als ob er befriedigt wäre, fügt Nietzsche ein wenig weiter unten (262) den Lutherschen Versen „Nehmen sie uns den Leib, Gut, Ehr', Kind und Weib: laß fahren dahin — das Reich muß uns doch bleiben!" hinzu: „Ja! Ja! Das ‚Reich'!"

Der Hohn geht weiter am Ende des großen Aphorismus der „Fröhlichen Wissenschaft" (357), der den Titel trägt: „Zum alten Probleme: was ist deutsch?" Schopenhauer wird hier gerühmt, als „guter Europäer", versteht sich, nicht als Deutscher. Sein Pessimismus war ein Ausnahmefall unter Deutschen, bei denen alles das Gegenteil von Pessimismus bezeugt: „Unsere tapfre Politik, unsere fröhliche Vaterländerei, welche entschlossen genug alle Dinge auf ein wenig philosophisches Prinzip hin (‚Deutschland, Deutschland über alles') betrachtet..." Gibt es eine groteskere Gegenüberstellung als die „fröhliche" Philosophie Bismarcks mit dem Hauptsatz „Deutschland, Deutschland über alles" auf der einen Seite und den Pessimismus Schopenhauers auf der andern? Mag Nietzsche sonst gegen Schopenhauers Pessimismus begründete Einwendungen machen, mag er eben erst Schopenhauer, Wagner und Bismarck zusammen genannt haben — hier ist der alte Pessimist gut genug, um gegen das „Reich" ausgespielt zu werden. Solche Wendungen werden dann von ahnungslosen Lesern unter die Rubrik „widerspruchsvolle Stellung

*) In der „Fröhlichen Wissenschaft" (104) wird von den Reden des ersten deutschen Staatsmannes gesagt: es sei in ihnen ein Akzent, den das Ohr eines Ausländers mit Widerwillen zurückweise — „aber die Deutschen ertragen ihn — sie ertragen sich selber".

Nietzsches zu Schopenhauer" gebracht, während sie in die Rubrik gehören: konsequenter Kampf Nietzsches gegen Bismarck.

Gleichsam zusammenfassend ist der schöne Aphorismus am Ende der „Fröhlichen Wissenschaft": „Wir Heimatlosen (377). Er ist den Gegnern Bismarcks, den „Europäern von heute" gewidmet, jenen Heimatlosen, die weder ein Ziel darin sehen können, daß „ein Reich der Gerechtigkeit und Eintracht auf Erden gegründet werde (weil es unter allen Umständen das Reich der tiefsten Vermittelmäßigung und Chineserei sein würde)", noch auch dem Nationalismus und dem Rassenhaß das Wort reden können. Diese Heimatlosen leben auf Bergen, unzeitgemäß, in vergangenen oder kommenden Jahrhunderten, nur damit sie sich die stille Wut ersparen, zu der sie sich verurteilt wüßten „als Augenzeugen einer Politik, die den deutschen Geist öde macht, indem sie ihn eitel macht, und kleine Politik außerdem ist". Nietzsche schildert hier seine eigene Lebensweise, er verrät, warum er nicht in Deutschland leben kann. Dort macht man „kleine Politik". Was aber macht Nietzsche? Offenbar das Gegenteil: große Politik. „Große Politik" ist das Stichwort der folgenden Jahre im Kampfe gegen das „Reich".

In den Begriffen „guter Europäer" und „große Politik" erkennen wir die Waffen, die Nietzsche in seinem Endkampf mit Bismarck gebraucht. Dieser Kampf wird in den Werken des Jahres 1888 geführt, alles Zurückgehaltene bricht da heraus. Vor dem Endkampf aber liegt noch eine Phase, in welcher in der alten, indirekten Art gestritten wird. Das achte Hauptstück des „Jenseits" ist „Völker und Vaterländer" überschrieben. Der erste Aphorismus (240) handelt von Richard Wagner. Es ist jenes unvergleichliche Prosastück über die „Meistersinger"-Ouvertüre, das mit

den Worten schließt: die Deutschen sind von vorgestern und von übermorgen — sie haben noch kein heute. Man überhöre es nicht, daß damit jenem Deutschland, das Nietzsche ausstieß, die Existenz abgestritten wird! Auf Wagner folgt sogleich Bismarck; der diesem gewidmete Aphorismus steht an Kunst der Ziselierung hinter dem vorigen nicht zurück. Äußerst klug ist es, wie Nietzsche hier die gegensätzlichen Meinungen auf zwei alte Männer verteilt und sich selber dadurch die Möglichkeit vorbehält, über dem Problem Bismarck zu schweben und das abschließende Wort zu sagen — feiner und gründlicher zugleich kann man über einen Nebenbuhler nicht siegen... Der Hauptredner gibt sich den Anschein, die deutsche Kleinstädterei zu verteidigen. Es ist von des Deutschen Schüchternheit und Lust am Danebenstehen die Rede, von seiner Ausländerei und heimlichen Unendlichkeit. Und ein Staatsmann, der das umkehrte, der den Geist dieses Volkes eng, seinen Geschmack national machte — der wäre groß? Er mag stark sein, stark und toll, aber gewiß ist er nicht groß. — Der ganze Aphorismus hat eigentlich den Begriff der Größe zum Gegenstand: der „großen Politik", zu der Bismarck sein Volk verurteilt hat, wird der „große Gedanke" entgegengestellt, der einer Tat und Sache Größe gibt. Eine besondere Feinheit ist es, daß Nietzsche den Staatsmann nicht nennt — er nennt ja auch den nicht, der den „großen Gedanken" bringt —, während Wagner im vorhergehenden Abschnitt unbefangen genannt ist. An der Stelle des Namens steht eine Charakteristik Bismarcks, die mit zwei Worten alles sagt: „Der hält und weiß von Philosophie soviel als ein Bauer oder Korpsstudent, der ist noch unschuldig." — Versteht man nun, was Bismarck vorgeworfen wird? Daß er Nietzsche übersieht, daß er das deutsche Volk zu führen glaubt, während neben ihm

die tiefsten, umwälzendsten Gedanken gedacht werden, ohne daß er etwas davon merkt. Bismarck wird von Nietzsche persönlich dafür verantwortlich gemacht, daß er von den Deutschen, trotzdem er Werk auf Werk erscheinen läßt, nicht ernst genommen wird. Wer diese persönliche Einstellung zu Bismarck lächerlich finden wollte, der würde verraten, daß er das Ganze nur moralisch-psychologisch sieht, nicht symbolisch. Natürlich war Bismarck nicht schuld an Nietzsches Wirkungslosigkeit — aber er war trotzdem schuldig, denn er hat es ja geduldet, daß das deutsche Bürgertum über sein Werk, das von ihm gegründete Reich, Herr wurde — dasselbe Bürgertum, für dessen Beste, Nietzsches Freunde, der Verfasser des „Zarathustra" nur ein reicher, aber gestörter Geist war. Franz Overbeck hat wegen Nietzsche seine Freundschaft mit Treitschke in die Brüche gehen lassen — und er hat dennoch von des Freundes weltgeschichtlicher Bedeutung nichts begriffen, wie seine Aufzeichnungen erschütternd beweisen. Weltgeschichtlich gesehen war Nietzsche im Recht, wenn er Bismarck und keinen andern für sein eigenes Schicksal haftbar machte: der große Mensch haftet symbolisch, nicht moralisch.

„Über den Starken wird ein Stärkerer Herr", schließt der Aphorismus — welch christlicher Trost bei einem Nietzsche! Und für die geistige Verflachung eines Volkes gibt es eine Ausgleichung — „die Vertiefung eines andern". — Welches andere Volk hier gemeint ist, ist nicht schwer zu erraten, überdies wird es im nämlichen Hauptstück noch gesagt (254). In Deutschland führt der große Staatsmann seine Anhänger mitten hinein in die „Unruhe, Leere und lärmende Zankteufelei" der Politik — in Frankreich dagegen halten sich die Leute von Geschmack alle die Ohren zu „vor der rasenden Dummheit und dem lärmenden Maulwerk des demokratischen bourgeois". Trotz einer gewissen Germanisierung und Verpöbelung des Geschmacks haben die Franzosen ihre alte Kulturüberlegenheit über Europa wahren können. Sie sind eben eine „halbwegs gelungene" Synthesis des Nordens und des Südens und daher geschützt gegen das schauerliche nordische Grau in Grau, gegen die deutsche Krankheit des Geschmacks, „gegen deren Übermaß man sich augenblicklich mit großer Entschlossenheit Blut und Eisen, will sagen: die ‚große Politik' verordnet hat (gemäß einer gefährlichen Heilkunst, welche mich warten und warten, aber bis jetzt noch nicht hoffen lehrt —)". Für die geborenen Mittelländler, für die „guten Europäer" (zu denen Nietzsche sich hier rechnet) hat der Künstler Musik gemacht, der ein Stück „Süden der Musik" entdeckt hat: Bizet.

Die Episode des „Südens der Musik" wird im folgenden Aphorismus (255) noch etwas weiter gesponnen, dann aber geht die Hauptlinie wieder an (256): das Thema Frankreich und Deutschland wird auf die seltsamste Art zu Ende geführt. Europa, so beginnt Nietzsche, will eins werden. Die Politiker freilich „des kurzen Blicks und der raschen Hand", die heute mit Hilfe des Nationalitätenwahnsinns obenauf sind, wissen davon nichts; ihre Politik kann daher notwendig nur „Zwischenakts-Politik" sein. Alle tieferen und empfänglicheren Menschen dieses Jahrhunderts nehmen versuchsweise den Europäer der Zukunft vorweg — nur in schwächeren Stunden, etwa im Alter, gehören sie zu den „Vaterländern". Als Beispiele werden angeführt Napoleon, Goethe, Beethoven, Stendhal, Heine, Schopenhauer, Wagner. Besonders der Zusammenhang zwischen Wagner und der französischen Spätromantik ist da von Interesse. Die deutschen Freunde

Richard Wagners mögen doch darüber mit sich zu Rate gehen, ob seine Kunst nicht aus überdeutschen Quellen und Antrieben komme, wobei freilich zur Ausbildung seines Typus gerade Paris unentbehrlich gewesen sei.

Bis hierher hat Nietzsche die Verstellung, die Antithese getrieben — nun bricht er plötzlich ab und sagt ganz unerwartet etwas zu Ehren der deutschen Natur Richard Wagners. Man muß die Stelle nachlesen: sie hebt alles auf, was vorher gesagt wurde; mit einem Male ist alles wieder da, was Nietzsches eigentliche Meinung ist. Wagner hat es in allem „stärker, härter, höher" getrieben als es ein Franzose des 19. Jahrhunderts treiben könnte — dank dem Umstand, daß wir Deutschen der Barbarei noch näher stehen als die Franzosen. „Vielleicht ist sogar das Merkwürdigste, was Richard Wagner geschaffen hat, der ganzen so späten lateinischen Rasse für immer und nicht nur für heute unzugänglich, unnachfühlbar, unnachahmbar: die Gestalt des Siegfried, jenes sehr freien Menschen, der in der Tat bei weitem zu frei, zu hart, zu wohlgemut, zu gesund, zu antikatholisch für den Geschmack alter und mürber Kulturvölker sein mag." Wie oft ist der Romanismus Nietzsches, sein Hang zum Süden, sein gutes Europäertum angeführt worden — wer aber einen Satz schreiben kann, wie den obenstehenden, der ist nur ein sehr ironischer Verehrer des Franzosentums — denn gerade dies, daß die lateinische Kultur alt und mürbe sei, kann nur von solchen empfunden werden, die die jugendliche Kraft des germanischen Wesens in sich tragen. Der „Germanismus" Nietzsches ist also durch seine tendenziöse Vorliebe für den Süden, für das Mittelmeer, für den mediterranen Geschmack der lateinischen Völker nicht im geringsten geschwächt. Freiheit, Härte und Verwegenheit,

die Tugenden, die er am höchsten stellt, erscheinen ihm nach wie vor in der Gestalt Siegfrieds.

Der Siegfried-Gedanke ist für Nietzsche zentral. Wir erinnern uns, ihm schon einmal begegnet zu sein (oben S. 99). Jetzt bekommt er eine scharfe Spitze gegen die Romantiker, die eines Tages den Weg nach Rom finden. Auf die Erinnerung an den „antiromanischen Siegfried" folgt das bekannte Parsifalgedicht, welches mit den Worten schließt: „Denn was ihr hört ist Rom — Roms Glaube ohne Worte!" Wir wissen, daß nach Nietzsches Ansicht die Romanen dem Christentum näher sind als die germanischen Rassen, wir wissen, was das für ihn bedeutet. Danach haben wir zu bemessen, was dieser Schluß des Hauptstücks über „Völker und Vaterländer" sagen will: er stellt das Gleichgewicht wieder her, zugunsten des Nordens.

Im Frühjahr 1888 tritt Nietzsche zu seiner letzten Schlacht an: es geht gegen die deutsche Kultur, d. h. gegen Wagner, und gegen die deutsche Politik, d. h. gegen Bismarck. Um diese letzte Phase richtig zu verstehen, muß man die Briefe kennen, in denen Nietzsche sich über die Wirkungslosigkeit seines Daseins beklagt. Seit der Veröffentlichung des „Zarathustra", diesem Zuruf an geglaubte Gefährten, auf den alles betroffen schwieg, ist er aufs höchste empfindlich. Es war ja nicht seine Natur, es war die Zeit, es war die geistige Enge des deutschen Bürgertums, die ihn isolierten. Schon 1885 schreibt er an die Schwester: „Es ist höchst schauerlich, solchermaßen allein zu sein", und zwei Jahre später spricht er zu Overbeck von der „lautlosen, nunmehr vertausendfachten Einsamkeit". 1886 lesen wir in einem Briefe an die Schwester: „Es ist hart, ja geradezu verrückt, daß ein Mensch, der für die reichste und umfänglichste Wirksamkeit geboren ist und sein Bestes in ausgesuchten Seelen niederlegen und einpflanzen könnte, dazu

verurteilt wird, mit seinen halbblinden Augen Literatur zu machen — nur um überhaupt wirken zu können." Seine Bücher sind ihm Angelhaken; „wenn sie mir keinen Menschen fangen, haben sie keinen Sinn!" „Verschaff' mir einen kleinen Kreis Menschen, die mich hören und verstehen wollen — und ich bin gesund!" (An dieselbe.)

Daß es Wagner war, der ihm „alle Menschen weggenommen hatte, auf welche in Deutschland zu wirken überhaupt Sinn haben kann", war ihm schon im Sommer 1882 deutlich geworden. Nun, im Jahre 1888, schickt er sich an, das zu verwirklichen, was er immer erhofft hatte: Wagners Erbe zu werden. Sein Angriff gegen Wagner soll ihn mit Gewalt in den Besitz des Erbes bringen. Der „Fall Wagner" ist die erste der Eruptionen des letzten Schaffensjahres. Nietzsche macht darin Wagner den Krieg und „nebenbei" (d. h. also in der Hauptsache) einem deutschen Geschmack. Eine solche Falschheit, wie die der Bayreuther, so steht am Ende des fulminanten Schriftchens, ist heute keine Ausnahme. „Wir kennen alle den unästhetischen Begriff des christlichen Junkers, diese Unschuld zwischen Gegensätzen, dies ‚gute Gewissen' in der Lüge..." Wir werden wohl auch hier an Bismarck denken müssen. Zahlreiche Stellen der Briefe geben uns zu erkennen, daß Wagner und Bismarck nur noch zwei Namen für dasselbe Hindernis bedeuten. Nietzsche will nicht mehr im Verborgenen leben. Er will Deutschland regieren, er will neben Bismarck stehen. „Sogar ein Mitglied des Reichstages und Anhänger Bismarcks (Delbrück)", so schreibt er nach dem Tode Wagners an Gast, „soll seinen äußersten Unwillen darüber ausgedrückt haben, daß ich nicht — in Berlin lebe, sondern in Santa Margherita!!" Die Briefe an seinen Freund v. Seydlitz vor allem lassen die Situation deutlich erkennen: hier Nietzsche — dort

Bismarck! „Unter uns gesagt... es ist nicht unmöglich, daß ich der erste Philosoph des Zeitalters bin", so schreibt er zu Beginn des Schicksalsjahres 1888 an v. Seydlitz, „ja vielleicht noch ein wenig mehr, irgend etwas Entscheidendes und Verhängnisvolles, das zwischen zwei Jahrtausenden steht". Und dieses welthistorische Bewußtsein sieht sich gegenüber „unseren lieben Deutschen"! In Deutschland, fährt Nietzsche fort, hat man es noch nicht zu einer einzigen auch nur mäßig achtbaren Besprechung seiner Bücher gebracht. Exzentrisch, pathologisch, psychiatrisch sind die Ausdrücke, mit denen man sie belegt. Niemand protestiert, niemand fühlt sich beleidigt, wenn dieser Philosoph beschimpft wird. „Unter diesen Umständen muß man in Nizza leben... Gott läßt, mit dem ihm eigenen Zynismus, gerade über uns seine Sonne schöner scheinen als über das so viel achtbarere Europa des Herrn von Bismarck (— das mit fieberhafter Tugend an seiner Bewaffnung arbeitet und ganz und gar den Aspekt eines heroisch gestimmten Igels darbietet."*) Ebenfalls an v. Seydlitz im Herbst des gleichen Jahres über die „Götzendämmerung": „Ich deute in aller Bescheidenheit an, daß der ‚Geist', der sogenannte ‚deutsche Geist' spazieren gegangen ist und irgendwo in der Sommerfrische wohnt — jedenfalls nicht im ‚Reich' — eher schon in Sils-Maria..."

Wider Erwarten lautet der Abschnitt der „Götzendämmerung", der den Titel trägt „Was den Deutschen abgeht", ziemlich maßvoll. Das neue Deutschland wird sogar gerühmt: es ist nicht eine hohe Kultur, die mit ihm Herr geworden, aber es hat „männlichere Tugenden", als sonst ein

*) Ein Jahr vorher an denselben: „Vor diesem gegenwärtigen Deutschland, so sehr es auch igelmäßig in Waffen starrt, habe ich keinen Respekt mehr. Es repräsentiert die stupideste, verkommenste, verlogenste Form des ‚deutschen Geistes', die es bisher gegeben hat..."

Land Europas aufweisen kann. Freilich, ein Einwand ist zu machen: es zahlt sich teuer, zur Macht zu kommen, die Macht verdummt. Die Politik verschlingt allen Ernst für wirklich geistige Dinge — „Deutschland, Deutschland über alles, ich fürchte, das war das Ende der deutschen Philosophie." Bismarck verschlingt alles, er ist Deutschland. Mit blutigem Hohn wird das so ausgedrückt: „Gibt es deutsche Philosophen? gibt es deutsche Dichter? gibt es gute deutsche Bücher? — fragt man mich im Ausland. Ich erröte; aber mit der Tapferkeit, die mir auch in verzweifelten Fällen zu eigen ist, antworte ich: Ja, Bismarck! — Dürfte ich auch nur eingestehn, welche Bücher man heute liest... Vermaledeiter Instinkt der Mittelmäßigkeit!"

Es ist selbstverständlich, daß in diesem Zusammenhang Frankreich wieder hohes Lob erhält. „In demselben Augenblick, wo Deutschland als Großmacht heraufkommt, gewinnt Frankreich als Kulturmacht eine veränderte Wichtigkeit. Schon heute ist viel neuer Ernst, viel neue Leidenschaft des Geistes nach Paris übergesiedelt; die Frage des Pessimismus zum Beispiel, die Frage Wagner, fast alle psychologischen und artistischen Fragen werden dort unvergleichlich feiner und gründlicher erwogen als in Deutschland, — die Deutschen sind selbst unfähig zu dieser Art Ernst. — In der Geschichte der europäischen Kultur bedeutet die Heraufkunft des ‚Reichs' vor allem eins: eine Verlegung des Schwergewichts. Man weiß es überall bereits: in der Hauptsache — und das bleibt die Kultur — kommen die Deutschen nicht mehr in Betracht." Mit genauer chronologischer Bestimmung heißt es in den „Sprüchen und Pfeilen": „Deutscher Geist: seit 18 Jahren eine contradictio in adjecto."

Noch schärfer drückt Nietzsche sich in seiner letzten Schrift

„Nietzsche contra Wagner" aus: „Auch jetzt noch ist Frankreich der Sitz der geistigsten und raffiniertesten Kultur Europas und die hohe Schule des Geschmacks: aber man muß dies ‚Frankreich des Geschmacks' zu finden wissen. Die Norddeutsche Zeitung zum Beispiel, oder wer in ihr sein Mundstück hat, sieht in den Franzosen ‚Barbaren', — ich für meine Person suche den schwarzen Erdteil, wo man ‚die Sklaven' befreien sollte, in der Nähe der Norddeutschen..." Die Norddeutsche Allgemeine Zeitung war das offizielle Organ Bismarcks, unter den „Sklaven" haben wir diejenigen zu verstehen, die ihm Gefolgschaft leisteten, d. h. also die Deutschen.

Die Antithese: Deutscher Geist — Deutsches Reich beherrscht die Produktion des späten Nietzsche völlig. Das ist aber nicht eine theoretische Antithese, eine kontemplative Feststellung, eine Behauptung, die wahr sein möchte; sie ist ein Kampfmittel. Die Begierde des Wettkämpfers, des Ringers um den höchsten Preis reißt Nietzsche mit sich fort. Er verläßt die Bezirke der Philosophie, er überspringt alle Trennungslinien: wenn Bismarck nicht handelt, wird Nietzsche handeln. Nietzsche wird Politiker. Die „große Erntezeit" ist gekommen: der Entwurf des theoretischen Hauptwerks, des „Willens zur Macht", soll umgeschmolzen werden zu einem neuen leidenschaftlich angreifenden Werk von vier Büchern, das den Titel tragen wird: „Die Umwertung aller Werte". Das erste Buch ist fertig, es heißt „Der Antichrist". Fast gleichzeitig erscheint die „Götzendämmerung". Über sie läßt sich Nietzsche in einem seiner letzten Briefe an Overbeck mit schreckhafter Eindeutigkeit aus. Man muß die Stelle ganz kennen:

„Gegen die Deutschen gehe ich darin in ganzer Front vor: Du wirst Dich nicht über ‚Zweideutigkeit' zu beklagen haben. Diese unverantwortliche Rasse, die alle großen Mal-

heurs der Kultur auf dem Gewissen hat und in allen ent*scheidenden* Momenten der Geschichte etwas ‚Anderes' im Kopfe hatte (— die Reformation zur Zeit der Renaissance; Kantische Philosophie, als eben eine *wissenschaftliche* Denkweise in England und Frankreich mit Mühe erreicht war; ‚Freiheitskriege' beim Erscheinen Napoleons, des einzigen, der bisher stark genug war, aus Europa eine politische und *wirtschaftliche Einheit* zu bilden —), hat heute ‚das Reich', diese Rekrudeszenz der Kleinstaaterei und des Kultur-Atomismus, im Kopfe, in einem Augenblicke, wo die große Wertfrage zum erstenmal gestellt wird. Es gab nie einen wichtigeren Augenblick in der Geschichte: aber *wer wüßte etwas davon?* Das Mißverhältnis, das hier zutage tritt, ist vollkommen notwendig: im Augenblick, wo eine noch nie geahnte Höhe und Freiheit der geistigen Leidenschaft Besitz ergreift von dem höchsten Probleme der Menschheit und für deren Schicksal die *Entscheidung* heraufbeschwört, *muß* sich die allgemeine Kleinheit und Stumpfheit um so schärfer dagegen abheben."

Das ist nicht Schwärmerei: das ist die Hellsicht des Genies. Sinnvoll werden diese extremen Formeln freilich nur für den, der die konkrete Lage beachtet, auf die sie gemünzt sind. Es handelt sich nicht um „die Menschheit": das ist eine Hyperbel. Es handelt sich um Deutschland. Aber um Deutschland geht es in vollem Ernst: Nietzsche plant einen politischen Angriff auf sein Vaterland. „Wir müssen die Deutschen durch Esprit rasend machen . . ." (an Fuchs). Das Wort zeigt die Richtung des Angriffs: noch einmal soll die romanische Antithese zu Wort kommen — aber sie soll nicht nur zu *Worte* kommen. Es ist bewußter *Verrat*, wenn Nietzsche an Taine nach Paris schreibt: „Ich bin unglücklich, deutsch zu schreiben, obgleich ich vielleicht besser schreibe, als je ein Deutscher schrieb. Zuletzt werden die Franzosen aus dem Buche (es handelt sich um die ‚Götzendämmerung') die *tiefe Sympathie* heraushören, die sie verdienen, und ich habe in allen meinen Instinkten Deutschland den Krieg erklärt (S. 58, ein eigener Abschnitt ‚Was den Deutschen abgeht')." Man muß den Dingen ins Gesicht sehen: Nietzsche macht einen Franzosen eigens auf den Abschnitt aufmerksam, der gegen die Deutschen gerichtet ist. Das ist etwas grundsätzlich anderes als die Übersendung des Buches, in welchem dieser Abschnitt steht: es ist eine *Tat*. Der Landesverrat als Tat wird in dem vorletzten noch klaren Zettel an Overbeck denn auch angekündigt: „Ich selber arbeite eben an einem Promemoria für die europäischen Höfe zum Zwecke einer antideutschen Liga. Ich will das ‚Reich' in ein eisernes Hemd einschnüren und zu einem Verzweiflungskrieg provozieren."

Welch ergreifender Höhepunkt! Er, der durch Bismarck zu einem Verzweiflungskrieg sich hat provozieren lassen — er will das „Reich" provozieren.

In den letzten Wochen seines bewußten Lebens ist Nietzsche von einem Schicksalsgefühl getragen wie noch nie. Wiederholt versichert er Overbeck, daß es keinen Zufall mehr in seinem Leben gebe. Amor fati war immer seine eigentliche Religion — jetzt *lebt* er in ihr. Was heißt, sich ganz unter dem Schicksal fühlen? Es heißt: eins werden mit der Macht, die in den Ereignissen erscheint, es heißt: Aufhebung der Spannung zwischen sich und der Welt. Das Persönliche wird allgemein, das Allgemeine persönlich. Alles, was geschieht, ist bedeutungsvoll, symbolisch, typisch. Es gibt nichts Vereinzeltes mehr: jedes Ding, jedes Wort, jeder Mensch hat eine geheimnisvolle Beziehung zu unserem Leben und seinem letzten Ziel.

Aus einem aufs höchste gesteigerten Zustand solcher Art ist Nietzsches Selbstbiographie hervorgegangen, die den Titel erhielt „Ecce homo". Kurz vor dem Ende, im ahnenden Bewußtsein dieses Endes, erzählt sich Nietzsche sein Leben. Aus diesem mit Feuer geschriebenen Buche leuchtet die Qual hervor, die von Nietzsche *zuerst* erfahrene Qual, als weltgeschichtlicher Mensch im schärfsten Lichte des Bewußtseins zu leben, sich selbst, seine Stellung im Zusammenhang der Dinge genau kennen zu müssen, ohne doch die Macht zu haben, irgend etwas *jetzt* zu ändern, ohne auch nur so viel Einfluß zu besitzen, die Nächsten, Befreundetsten davon zu überzeugen, daß „man" einen Wendepunkt in der Geschichte Europas bedeutet.

Dies gilt es klarzumachen: „Hört mich! denn ich bin der und der. Verwechselt mich vor allem nicht!" (Vorwort.) In zwei Worten des Vorworts gibt Nietzsche die kürzeste, erschöpfendste Charakteristik seines Denkens: „Irrtum ist Feigheit." Ein kriegerisches Wort. Es wird von einem gesprochen, der einer müden, späten, der Auflösung entgegengehenden Zivilisation gegenüber sich als Kriegsmann der Zukunft empfindet.

Nicht eigentlich eine Selbstbiographie ist „Ecce homo": es ist eine Kampfschrift in der Form eines Selbstbildnisses. Darin liegt eben das Dämonische: daß die Schilderung des persönlichsten Lebens von selber zu einem Angriff auf eine ganze Welt wird.

Nietzsche stellt sich sogleich „als der letzte antipolitische Deutsche" vor. (Warum ich so weise bin.) Er glaubt damit „mehr deutsch" zu sein als jetzige Deutsche, „bloße Reichsdeutsche" es noch zu sein vermöchten. Selbstverständlich, daß er dabei die Sage von seinen polnischen Vorfahren anbringt, freilich nicht ohne den deutschen Kern seiner Familie kräftig zu betonen. Die ganze Schrift atmet

einen Geist des Kampfes gegen das „Reich", aber erst am Schlusse, in dem Abschnitt, der vom „Fall Wagner" handelt, bricht Nietzsche los. Er will den Deutschen „ein paar harte Wahrheiten" sagen: alle großen Kulturverbrechen seit vier Jahrhunderten haben sie auf dem Gewissen, und immer aus dem gleichen Grunde: „aus ihrer innerlichsten *Feigheit* vor der Realität, die auch die Feigheit vor der Wahrheit ist, aus ihrer bei ihnen Instinkt gewordenen Unwahrhaftigkeit, aus ‚Idealismus' . . ." Niemals konnten sie sich entscheiden, immer haben sie versucht, die Gegensätze aufzuheben, das Sichwidersprechende zu harmonisieren. Diese Neutralität und Selbstlosigkeit, „dieser Mangel an Partei zwischen Gegensätzen!" Alles Große wird klein bei ihnen, sie wissen nicht, was groß und klein ist. „Deutsch" ist ein Argument für sie, „Deutschland, Deutschland über alles" ein Prinzip, die Germanen sind die „sittliche Weltordnung".

Alle diese Angriffe aber haben einen ganz persönlichen Bezug. „Und zuletzt, warum sollte ich meinem Verdacht nicht Worte geben? Die Deutschen werden auch in meinem Falle wieder alles versuchen, um aus einem ungeheuren Schicksal eine Maus zu gebären. Sie haben sich bis jetzt an mir kompromittiert, ich zweifle, daß sie es in der Zukunft besser machen. — Ah, was es mich verlangt, hier ein *schlechter* Prophet zu sein! . . . Meine natürlichen Leser und Hörer sind jetzt schon Russen, Skandinavier und Franzosen, — werden sie es immer mehr sein?"

Was wäre dieser Enthüllung noch hinzuzufügen? Nietzsche *will* nicht, daß es so sei, wie er sagt. Er sagt von Deutschland das Schlimmste, was man sagen kann — *damit man ihn hört!* Deutschland gilt als „Europas Flachland" („Götzendämmerung", Was den Deutschen abgeht); man kommt beim Deutschen niemals auf den Grund,

er hat keinen; das Wort deutsch sollte als internationale Münze für den Willen zur Unklarheit über sich, für diese „psychologische Verkommenheit" in Kurs gesetzt werden. „In diesem Augenblick zum Beispiel nennt es der deutsche Kaiser seine ‚christliche Pflicht', die Sklaven in Afrika zu befreien: unter uns andern Europäern hieße das dann einfach ‚deutsch'..." Nietzsche geht so weit, zu sagen, es gehöre zu seinem Ehrgeiz, als Verächter der Deutschen par excellence zu gelten. „Die Deutschen sind für mich unmöglich. Wenn ich mir eine Art Mensch ausdenke, die allen meinen Instinkten zuwider läuft, so wird immer ein Deutscher daraus." Den Deutschen geht jeder Begriff davon ab, wie gemein sie sind: „aber das ist der Superlativ der Gemeinheit, — sie schämen sich nicht einmal, bloß Deutsche zu sein..." Man muß dabei immer im Auge behalten, daß es sich hier um die Fähigkeit oder Unfähigkeit der Deutschen handelt, zu verstehen, zu lesen, zu schätzen. Sie haben „keine Finger für nuances, keinen esprit in den Füßen". Umsonst sucht er in seinem Leben nach einem Zeichen von Takt, von délicatesse, das er von Deutschen erfahren hätte. „Von Juden ja, noch nie von Deutschen." Schließlich erinnert er daran, daß ein Ausländer, ein Däne, zuerst Feinheit des Instinkts und Mut genug hatte, Vorlesungen über seine Philosophie zu halten. Nietzsche wußte, daß dieser Däne, Georg Brandes, ein Jude war. Er war den Juden, in denen er die eigentlichen Priesternaturen sah, im Innersten abgeneigt, und selbst das Schmeichelhafte, das er von ihnen erfuhr, konnte seine Meinung nicht ändern. Aber wie er die französische Kultur gegen die deutsche ausspielt, so spielt er auch die Juden gegen die Deutschen aus. Die Antithese ist hier von besonderer Schärfe, weil für ihn Judentum und Christentum im

Grunde eins sind („Der Christ ist der Jude noch einmal", Antichrist, 44). „Die Juden sind das priesterliche Volk des Ressentiments par excellence." (Genealogie, I, 16.)

Wir wissen: das alles sind nicht Nietzsches eigentliche Gedanken über die Deutschen, es sind auch nicht nur Übertreibungen in der Hitze des Kampfes. Es ist alles mit Überlegung gesagt. Was denkt aber Nietzsche eigentlich von den Deutschen? Warum kämpft er gegen das „Reich", gegen Bismarck?

Es muß einmal untersucht werden, welche Eigenschaften der Deutschen Nietzsche überhaupt gesehen hat. Er wußte um die Verwickeltheit und Tiefe, um die Abgründigkeit und Umfänglichkeit der deutschen Seele. Er hat vor allem die gegensätzlichen Eigenschaften des Deutschen, seine „Vielfältigkeit" sehr scharf gesehen. Über alles hinweg aber war ihm eines gewiß: die Deutschen sind noch nicht ausgeschöpft, in ihnen schläft noch eine ungeheure Kraft. Um sie herum ist alles im Niedergang (Rußland ausgenommen): die Kultur des Westens ist alt, überfeinert, skeptisch, mürbe. Die Engländer kommen nicht in Betracht. Eine ihnen eigene Kultur aber haben die Deutschen noch nicht gehabt. An diese kommende deutsche Kultur hat der junge Nietzsche geglaubt, für sie hat der Mann gestritten, und den Glauben an sie hat er bis zuletzt nicht aufgegeben. Wir hören seine unverstellte Stimme, wenn wir im „Willen zur Macht" (108) sein Testament an die Deutschen lesen: „Die Deutschen sind noch nichts, aber sie werden etwas; also haben sie noch keine Kultur, — also können sie noch keine Kultur haben! — Sie sind noch nichts: das heißt sie sind allerlei. Sie werden etwas: das heißt sie hören einmal auf, allerlei zu sein. Das letzte ist im Grunde nur ein Wunsch, kaum noch eine Hoffnung; glücklicherweise ein Wunsch, auf dem man leben kann, eine Sache

des Willens, der Arbeit, der Zucht, der Züchtung, so gut als eine Sache des Unwillens, des Verlangens, der Entbehrung, des Unbehagens, ja der Erbitterung, kurz wir Deutschen wollen etwas von uns, was man von uns noch nicht wollte — wir wollen etwas mehr!

Daß diesem ‚Deutschen wie er noch nicht ist' — etwas besseres zukommt, als die heutige deutsche ‚Bildung'; daß alle ‚Werdenden' ergrimmt sein müssen, wo sie eine Zufriedenheit auf diesem Bereiche, ein dreistes ‚Sich-zur-Ruhe-Setzen' oder ‚Sich-selbst-Anräuchern' wahrnehmen: das ist mein zweiter Satz, über den ich auch noch nicht umgelernt habe."

Hierin steht alles — es steht auch darin, daß die Hoffnung eine Sache des Unwillens, des Unbehagens, ja der „Erbitterung" werden kann.

Von Anbeginn rühmt Nietzsche an den Deutschen die Tapferkeit. Der Wille ist im Norden noch am wenigsten erkrankt, Deutschland hat männlichere Tugenden als irgendein Land Europas aufzuweisen. Wo aber noch Wille, Mut, Entschlossenheit sind, da sind auch noch Hoffnungen für die Zukunft. „Wer befehlen kann, findet die, welche gehorchen müssen: ich denke z. B. an Napoleon und Bismarck." (Wille zur Macht, 128.) Die deutsche Vielfältigkeit und Zwiespältigkeit hat auch noch eine andere Seite: es gibt eine deutsche starke Art. Händel, Leibniz, Goethe, Bismarck sind für sie charakteristisch. „Unbedenklich zwischen Gegensätzen lebend, voll jener geschmeidigen Stärke, welche sich vor Überzeugungen und Doktrinen hütet, indem sie eine gegen die andere benutzt und sich selber die Freiheit vorbehält." (Wille zur Macht, 884.) Diese Art ist fern von dem Erblaster der Deutschen, dem Hang zur Sentimentalität, zur falschen Gemütlichkeit, zur Dunkelheit und zu jener „heimlichen Unendlichkeit", die Nietzsche an

den Deutschen rühmt, wenn er sie klein machen will. Selbst Wagner und Schopenhauer, die er so gern als „Europäer" gegen die Deutschen ausspielt, dürfen nicht zu ihr gerechnet werden. „Eine gute Anzahl höherer und besser ausgestatteter Menschen wird, wie ich hoffe, endlich so viel Selbstüberwindung haben, um den schlechten Geschmack für Attitüden und die sentimentale Dunkelheit von sich abzutun, und gegen Richard Wagner ebensosehr als gegen Schopenhauer sich kehren. Diese Deutschen verderben uns, sie schmeicheln unsern gefährlichsten Eigenschaften. Es liegt in Goethe, Beethoven und Bismarck eine kräftigere Zukunft vorbereitet als in diesen Abartungen der Rasse. Wir haben noch keine Philosophen gehabt." Es kann nicht bezweifelt werden, daß Nietzsche in dieser Nachlaßnotiz seine eigene Philosophie als die Philosophie ansieht, die zu derselben „starken Art" gehört, zu deren Vertretern er auch Bismarck rechnet.

Diese Philosophie ist die „dionysische", oder die heraklitische, richtiger gesagt. Es ist die Philosophie eines Menschen, der entweder das Christentum ernst nehmen — dann aber kann er nicht mehr Europäer von heute sein — oder neue Werte an die Stelle der christlichen setzen muß. Die christliche Weltzeit ist abgelaufen. „Das Christentum ist möglich als privateste Daseinsform; es setzt eine enge abgezogene, vollkommen unpolitische Gesellschaft voraus, — es gehört ins Konventikel. Ein ‚christlicher Staat', eine ‚christliche Politik' dagegen ist eine Schamlosigkeit, eine Lüge, etwa wie eine christliche Heerführung, welche zuletzt den ‚Gott der Heerscharen' als Generalstabschef behandelt. Auch das Papsttum ist niemals imstande gewesen, christliche Politik zu machen ...; und wenn Reformatoren Politik treiben, wie Luther, so weiß man, daß sie eben solche Anhänger Machiavells sind wie irgend-

welche Immoralisten oder Tyrannen." (Wille zur Macht, 211.) Die Deutschen sind, vermöge ihrer unpriesterlichen, tapferen, kriegerischen Art dazu bestimmt, das Europa der neuen Weltzeit anzuführen. Ein Deutscher kann eigentlich nicht christlich empfinden, meint Nietzsche. Und doch lebt neben ihm ein deutscher Staatsmann der „starken Art", der die einzige, die welthistorische Gelegenheit, die ungeheure Aufgabe, die sich jetzt darbietet, nicht begreift. Es ist viel an ihm zu rühmen: er ist „so fern von der deutschen Philosophie als ein Bauer oder als ein Korpsstudent. Mißtrauisch gegen die Gelehrten. Das gefällt mir an ihm. Er hat alles weggeworfen, was ihm die dumme deutsche Bildung (mit Gymnasien und Universitäten) hat beibringen wollen. Und er liebt ersichtlich eine gute Mahlzeit mit starkem Wein mehr als die deutsche Musik: welche meist nur eine feinere, weibsartige Hypokrisie und Vermäntelung für die alte deutsche Manns-Neigung zum Rausche ist." An anderen Stellen: er ist gar nicht gemütlich, nicht naiv, Gott sei Dank, er ist kein Deutscher, „wie er im Buche steht", er begreift sogar den Parlamentarismus als ein neues Mittel, zu machen, was man *will*. Aber was *tut* dieser Staatsmann?

Zwei Einwände hat Nietzsche zu machen: sie gehen aufs Ganze. Bismarck ist kein Christ, aber er führt einen „christlichen" Staat. Und Bismarck liefert Deutschland der demokratischen Bewegung aus.

Der erste Vorwurf ist für Nietzsche so schwer wie der zweite — beide sind im Grunde ein einziger Vorwurf. Schon in der „Morgenröte" (92) finden wir einen Aphorismus, der andeutet, wie Nietzsche gerade über den Christen Bismarck denkt. „Am Sterbebette des Christentums" sind die wenigen Sätze überschrieben, die man für unbedeutend und dem Gewicht dieses Titels nicht für entsprechend

halten müßte, wenn nicht ein besonderer Sinn dahinter steckte. Der Anfang aber lautet: „Die wirklich aktiven Menschen sind jetzt innerlich ohne Christentum..." Wen anders kann Nietzsche zu den „wirklich aktiven" Menschen seiner Zeit gerechnet haben als Bismarck? Es ist gewiß kein Zufall, daß in dem nämlichen Buche, in welchem der systematische Angriff auf das Christentum (auf die „Moral" des Christentums) beginnt, auch der planmäßige Angriff gegen Bismarck eröffnet wird. (Siehe oben S. 143.) Die „Morgenröte" enthüllt sich so als das Werk, in welchem Nietzsche das christliche Deutschland, das „Reich" zu unterminieren anfängt. Hinter allem, was Nietzsche unternimmt, und erst recht hinter dem, was er gegen Deutschland unternimmt, steht sein Antichristentum. Man hat bisher gemeint, Nietzsche habe seiner Stellung zum Christentum nur theoretisch Ausdruck gegeben. Wir müssen in diesem Punkte umlernen. Nietzsche hat eine neue Art zu philosophieren eingeführt. Seine eminente schriftstellerische Begabung ermöglichte es ihm, zugleich zu denken und seine Gedanken in die Tat umzusetzen. Er ist ein „existenzieller Denker", wie Kierkegaard sich ausdrücken würde, der Erfinder einer neuen Art von „praktischer Philosophie" — er ist einer, der das, was er denkt, immer zugleich *tut*. Er lehrt eine unchristliche Philosophie des Kampfes — also kämpft er auch, indem er sie lehrt, gegen das Christentum. Er kämpft aber nicht nur gegen Begriffe, sondern auch gegen die *Mächte*, die das Christentum in seiner Zeit repräsentieren. Unter diesen Mächten steht das „Reich" obenan. Daß sich in dem führenden Staatsmann „Royalismus und Christentum" verbinden — das ist sein Einwand. „Der Nationalitäten-Wahnsinn und die Vaterlands-Tölpelei sind für mich ohne Zauber: ‚Deutschland, Deutschland über alles' klingt mir schmerzlich in den Ohren, im

Grunde, weil ich von den Deutschen mehr will und wünsche als —. Ihr erster Staatsmann, in dessen Kopfe sich braver Grund von Royalismus und Christentum mit einer rücksichtslosen Augenblickspolitik verträgt, erregt meine ironische Neugierde." In Bismarcks Politik, in dessen „altertümlicher Verbrämung", seiner Rücksichtslosigkeit mit Royalismus und Christentum erblickt Nietzsche etwas Reaktionäres, ein Überbleibsel aus dem Anfang des 19. Jahrhunderts. Ein Abscheu ist ihm dieses Tun-als-sei-nichts-geschehen, dieses Vorüberschleichen an der wirklichen geistigen Lage Europas. „Wohin kam das letzte Gefühl von Anstand, von Achtung vor sich selbst, wenn unsre Staatsmänner sogar, eine sonst sehr unbefangene Art Mensch und Antichristen der Tat durch und durch, sich heute noch Christen nennen und zum Abendmahl gehn?... Ein junger Fürst an der Spitze seiner Regimenter, prachtvoll als Ausdruck der Selbstsucht und Selbstüberhebung seines Volks, — aber, ohne jede Scham, sich als Christen bekennend! . . . Wen verneint denn das Christentum? was heißt es ‚Welt'? Daß man Soldat, daß man Richter, daß man Patriot ist; daß man sich wehrt; daß man auf seine Ehre hält; daß man seinen Vorteil will; daß man stolz ist..." (Antichrist, 38.)

Erst jetzt verstehen wir den tieferen Sinn jenes scharfen Wortes der „Morgenröte": es wird unanständig, sich mit Politik zu befassen. (Siehe oben S. 143.) Mit diesem Worte „unanständig" verbindet Nietzsche einen ganz bestimmten Sinn. Rom, die Heimat des abendländischen Christentums, ist für den Dichter des „Zarathustra" „der unanständigste Ort der Erde". In dem eben angeführten Abschnitt des „Antichrist" steht der Satz: „Was ehemals bloß krank war, heute ward es unanständig, — es ist unanständig, heute Christ zu sein." Das Wort bezeichnet also

eine Vereinigung des Nichtzuvereinigenden, eine innerlich unwahre Verbindung: es steht Zarathustra nicht an, in Rom zu weilen, es steht einem Heerführer, einem Staatsmann nicht an, in christlichen Formen zu leben.

Ich fasse zusammen: Nietzsche kämpft gegen das „Reich" — nicht weil es deutsch ist, sondern weil es deutsch und christlich ist. Mit seiner Christlichkeit verschreibt sich Deutschland, dem Nietzsche durch seine Philosophie die geistige Führung in Europa verschaffen möchte, denjenigen Tendenzen, die zum Untergange treiben. Umsonst hat er gezeigt, wie zersetzend das Christentum in seiner modernen, aufgelösten Form auf allen Gebieten des Lebens und des Geistes wirkt. Er hat auf dem Gebiet des politischen Lebens die verhängnisvollen Folgen der Begriffe Gleichheit und Gerechtigkeit aufgezeigt — der deutsche Geist aber, der soeben noch den Willen zur Herrschaft über Europa, die Kraft zur Führung Europas gehabt hätte, macht „unter dem pomphaften Vorwande einer Reichs-Begründung seinen Übergang zur Vermittelmäßigung, zur Demokratie und den ‚modernen Ideen'..." (Geburt der Tragödie, spätere Vorrede.) „Soweit geht die Dekadenz im Wertinstinkte unserer Politiker, unserer politischen Parteien: sie ziehen instinktiv vor, was auflöst, was das Ende beschleunigt." (Antichrist, 39.) Das deutsche Reich ist nur eine der „Halbheiten" der modernen Demokratie. Damit es Institutionen gibt, muß es eine Art Wille, Instinkt, Imperativ geben, „antiliberal bis zur Bosheit" — aber an Stelle des „Willens zur Tradition, zur Autorität, zur Verantwortlichkeit auf Jahrhunderte hinaus, zur Solidarität von Geschlechterketten vorwärts und rückwärts in infinitum" hat das neue Deutschland den Willen zum Untergang: es ist liberal.

Im Grunde hat Nietzsche als Politiker nur *eine* Sorge: „das Heraufkommen des demokratischen Mannes und die dadurch bedingte Verdummung Europas und Verkleinerung des europäischen Menschen". Er denkt nicht deutschnational, weil er über den nationalen und demokratischen Massenstaat hinwegsieht. Aber er denkt in einer neuen, kühneren und weitausgreifenderen Weise *deutsch*: Deutschland soll wieder führend in Europa werden. Das ist bei Nietzsche selbstverständlich nicht im alten „idealistischen" Sinne gemeint. Er will Deutschland nicht wieder zum Volk der Denker und Dichter machen, er spricht nicht von einem Königreich des deutschen Geistes oder von einem Weihnachtsbaum der deutschen Seele. Nietzsche weiß, daß zu jeder geistigen Herrschaft auch Rechtsverhältnisse und Machtsysteme gehören. Er will die Deutschen nicht unpolitisch machen, er will nicht einen deutschen „Kulturstaat" gründen, der eine Domäne der guten Geschäfte und Erholungsreisen ironisch überlegener Nachbarvölker ist, sondern er will die Deutschen zur *großen Politik* führen. Dazu ist nötig, daß sie die nationale Selbstzufriedenheit, die Borniertheit und geistige Enge, die Gefahren des Nationalstaats überwinden. Sie haben keinen Grund, sich zur Ruhe zu setzen und sich anzuräuchern. „Wenn Deutschland nicht etwas *will, vertritt, darstellt*, das mehr Wert hat als irgendeine andere bisherige Macht vertritt" — dann ist an sich nur ein großer Staat mehr, eine Albernheit mehr in der Welt. „Kann man sich für dieses deutsche Reich interessieren? Wo ist der neue *Gedanke*? Ist es nur eine neue Machtkombination? Um so schlimmer, wenn es nicht weiß, was es will. *Friede und Gewährenlassen* ist gar keine Politik, vor der ich Respekt habe. Herrschen und dem höchsten Gedanken zum Siege zu verhelfen — das einzige, was mich an Deutschland inter-

essieren könnte. Was geht es mich an, daß Hohenzollern da sind oder nicht da sind?"

Was Nietzsche der Ära Bismarck vorwirft, das ist, daß sie sich nicht im geringsten gegen die bürgerlich-liberalen Zustände abgrenzt. „Die Ära *Bismarcks* (die Ära der deutschen Verdummung). — Das ausschließliche Interesse, das jetzt in Deutschland den Fragen der Macht, dem Handel und Wandel und — zu guter Letzt — dem ‚Gutleben' geschenkt wird, das Heraufkommen des parlamentarischen Blödsinns, des Zeitungslesens und der literatenhaften Mitsprecherei von jedermann über jegliches, die Bewunderung eines Staatsmannes, der von Philosophie etwa soviel weiß und hält als ein Bauer oder Korpsstudent" usf. — Mit dieser Charakteristik ist die Form des Lebens bezeichnet, zu der Nietzsche von früher Jugend an im Widerspruch steht, und zugleich ist seine ganze Epoche von der eigenen Position aus zusammenfassend beschrieben: die Ära der deutschen Verdummung *oder* die Ära Bismarcks. Mit welcher Verachtung hat er in der „Morgenröte", in der „Fröhlichen Wissenschaft" und in „Jenseits von Gut und Böse" die *bürgerliche Lebensweise* geschildert. Er sah hinter der Moral der modernen „handeltreibenden Gesellschaft", die auf dem Grundsatz beruht: „moralische Handlungen sind Handlungen der Sympathie für andere", einen *sozialen Trieb der Furchtsamkeit* walten, der will, daß dem Leben alle Gefährlichkeit genommen werde. Nur Handlungen, welche auf die gemeinsame Sicherheit und das Sicherheitsgefühl der Gesellschaft abzielen, dürfen „gut" heißen. (Morgenröte, 174.) So ist eine „Kultur der Handeltreibenden" im Entstehen, deren Seele das Handeltreiben ebenso ist, wie es der persönliche Wettkampf für die Kultur der älteren Griechen war. In jener Handelskultur ist die Frage der Fragen:

„Wer und wie viele konsumieren dies?" Alles wird nach dem Bedürfnis der Konsumenten taxiert, nicht nach den persönlichsten Bedürfnissen des Einzelnen. Der Handeltreibende versteht alles zu taxieren, ohne es zu machen; diese Taxation wendet er immerwährend an, auch auf die Hervorbringungen der Künste und Wissenschaften, der Völker und Parteien. (Morgenröte, 175.) Aber sich *nicht* auf den Handel verstehen, ist vornehm. (Morgenröte, 308.) Bezeichnend für jene Kultur sind die modernen Mahlzeiten, wie sie heute schon von Gelehrten wie von Bankiers genossen werden, nach denen man die Schwere in Magen und Gehirn durch aufregende Getränke wieder zu vertreiben sucht. Mit solchen Mahlzeiten will man repräsentieren. Repräsentiert wird aber nur noch das *Geld*, denn Geld ist „Macht, Ruhm, Würde, Einfluß". (Morgenröte, 208.)

In der „industriellen Kultur", die keine Stände mehr kennt, sieht Nietzsche „die gemeinste Daseinsform, die es bisher gegeben hat". Der *Arbeitnehmer* sucht sich dabei so teuer als möglich zu verkaufen, den *Arbeitgebern* aber fehlen „alle jene Formen und Abzeichen der *höheren Rasse*, welche erst die *Personen* interessant werden lassen". Vornehmheit läßt sich nicht improvisieren. Die „Fabrikanten-Vulgarität mit roten feisten Händen" bringt den gemeinen Mann auf den Gedanken, daß nur Zufall und Glück hier den einen über den andern erhoben habe. „Wohlan, so schließt er bei sich, versuchen *wir* einmal den Zufall und das Glück! Werfen *wir* einmal die Würfel! — und der Sozialismus beginnt." (Fröhliche Wissenschaft, 40.) — Das Buch, in welchem diese Sätze stehen, ist im Jahre 1882 erschienen. Man muß die Unbefangenheit und Schärfe dieser Charakteristik immer im Auge haben, wenn man Nietzsches Verhältnis zu Bismarck richtig ein-

schätzen will. Der Philosoph hat gesehen, was dem Staatsmann verborgen blieb: die *tatsächliche* Berechtigung der sozialistischen Bewegung, die darin begründet liegt, daß die herrschende Schicht zwar im faktischen Besitze der Macht, d. h. im Besitze des Geldes ist, aber in Wirklichkeit nicht mehr *herrscht*. Denn zur Herrschaft gehört eine Überlegenheit, die in der „vornehmen Form" ihren natürlichen Ausdruck findet. Was aber die bürgerliche Gesellschaft „vornehm" nennt, galt Nietzsche mit Recht als ein anderer Ausdruck des Plebejismus. Er sah den Sturz der nicht mehr innerlich, sondern nur noch äußerlich herrschenden Klasse voraus und war in dieser Hinsicht Bismarck unendlich überlegen.

Der angezogene Aphorismus geht aber noch weiter. Nietzsche läßt sich durch den Militarismus des Reichs nicht täuschen: er sieht, daß der industrielle Geist viel stärker ist als der soldatische. Eben darauf beruht der Mangel der vornehmen Form. „Soldaten und Führer haben immer noch ein viel höheres Verhalten zueinander als Arbeiter und Arbeitgeber. Einstweilen wenigstens steht alle militärisch begründete Kultur noch hoch über aller sogenannten industriellen Kultur." Die Unterwerfung unter mächtige, furchterregende, ja schreckliche Personen, unter Tyrannen und Heerführer wird bei weitem nicht so peinlich empfunden als „die Unterwerfung unter unbekannte und uninteressante Personen, wie es alle Größen der Industrie sind: in dem Arbeitgeber sieht der Arbeiter gewöhnlich nur einen listigen, aussaugenden, auf alle Not spekulierenden Hund von Menschen, dessen Name, Gestalt, Sitte und Ruf ihm ganz gleichgültig sind". — In dieser Unpersönlichkeit des Verhältnisses, fügen wir hinzu, sieht Nietzsche den eigentlichen Grund des Übels, denn diesem Verhältnis fehlt notwendig die Verantwortung. Jedes per-

irresponsibility of aesthetic attitude — false neutralization, opposite of decision

sönliche Verhältnis, selbst das des Tyrannen zu den Unterworfenen, steht höher, weil der Tyrann doch für das, was er tut, persönlich haftet. Der Tyrannenmord ist ein Ausdruck dieser Haftung. Eine Schicht, die die Macht in der Form des Geldes in der Hand hat, herrscht in jedem Falle unverantwortlich: keiner ist schuld an dem, was geschieht, denn hinter dem unpersönlichen System verschwindet der Einzelne. Der Arbeitgeber ist vielleicht im Privatleben ein harmloser Christ und Familienvater und fühlt sich völlig unschuldig. Niemand denkt daran, ihn zu ermorden — und doch lastet das Vorhandensein dieser mehr oder weniger Unschuldigen wie ein Verhängnis über dem Ganzen und erzeugt jenen dumpfen Druck, jene Düsterkeit der Atmosphäre, die der Ausdruck der inneren Krise ist. Mit welchem Hohn hätte Nietzsche auf den Versuch geantwortet, diesen Zustand dadurch zu mildern, daß man — ohne in der Tiefe etwas zu ändern — von den Geldgebern und Unternehmern „soziales Verantwortungsbewußtsein“ fordert!

Wenn die moderne bürgerliche Gesellschaft auf den Instinkt der Furchtsamkeit gegründet ist, dann muß in ihr notwendig das Bedürfnis nach Sicherheit und Frieden immer mehr anwachsen und schließlich zu einem Zustand der Dinge führen, in welchem der Krieg als solcher perhorreszidert und schließlich moralisch verfemt wird. Die Kultur der industriellen Gesellschaft endet im Pazifismus. Auch diese Entwicklung hat Nietzsche vorausgesehen, er hat sie im „Reich“ (das sich ja tatsächlich später zur politischen Führung eines Krieges als unfähig erwiesen hat) bereits als allgemeine Tendenz festgestellt. Deshalb ist er nicht müde geworden, von „Menschliches, Allzumenschliches“ an auf die Notwendigkeit und die Bedeutung von Kriegen hinzuweisen. Die hierher gehörigen Gedanken

stammen alle in gerader Linie von den Ansichten über Staat und Kultur ab, die er in dem Fragment über den griechischen Staat niedergelegt hat. Der Krieg ist unentbehrlich. „Es ist eitel Schwärmerei und Schönseelentum, von der Menschheit noch viel (oder gar: erst recht viel) zu erwarten, wenn sie verlernt hat, Kriege zu führen.“ Die rauhe Energie des Feldlagers, die gemeinsame organisierende Glut in der Vernichtung des Feindes, die stolze Gleichgültigkeit gegen große Verluste und gegen das eigene Dasein können „einstweilen“ noch durch nichts anderes den Seelen mitgeteilt werden als durch große Kriege. Selbst in den gefährlichen Entdeckungsreisen, Durchschiffungen und Erkletterungen, die zu wissenschaftlichen Zwecken unternommen werden, äußert sich die Lust an Abenteuer und Gefahr. Eine hochkultivierte und daher notwendig matte Menschheit bedarf zeitweiliger Rückfälle in die Barbarei, um nicht an den Mitteln der Kultur ihre Kultur und ihr Dasein selber einzubüßen (Menschliches, Allzumenschliches I, 477). In Zeiten der Sicherheit wächst der Mensch nicht in die Höhe. Das Geheimnis um die größte Fruchtbarkeit und den größten Genuß vom Dasein einzuernten heißt: gefährlich leben! „Ich begrüße alle Anzeichen dafür, daß ein männlicheres, ein kriegerisches Zeitalter anhebt, das vor allem die Tapferkeit wieder zu Ehren bringen wird!“ Der Heroismus muß in die Erkenntnis getragen werden, man muß Kriege führen „um der Gedanken und ihrer Folgen willen“ (Fröhliche Wissenschaft, 283).

Hier entspringt der Begriff der großen Politik: Was die große Politik vorwärts treibt, ist das Bedürfnis des Machtgefühls, welches nicht nur in den Seelen der Einzelnen, sondern auch in den niederen Schichten des Volkes aus unversieglichen Quellen von Zeit zu Zeit hervorstößt.

Es kommt immer wieder die Stunde, wo die Masse ihr Leben, ihr Vermögen, ihr Gewissen, ihre Tugend daranzusetzen bereit ist. Dann wird die pathetische Sprache der Tugend gesprochen. „Wunderliche Tollheit der moralischen Urteile! Wenn der Mensch im Gefühle der Macht ist, so fühlt und nennt er sich gut: und gerade dann nennen und fühlen ihn die anderen, an denen er seine Macht auslassen muß, böse!" (Morgenröte, 189.)

Gegen die zunehmende Angleichung, Vermittelmäßigung und Verkleinerung des europäischen Menschen gibt es nur ein Gegenmittel: die Gefahr und den Krieg. Nietzsche nimmt das Wort Krieg gern auch in dem allgemeinen Sinne von Kampf überhaupt. Er ist von der Schätzung des Lebens um des Lebens willen zu weit entfernt und der moralisch-humanitären, vom Christentum erzeugten Ideologie zu feindlich gesinnt, um den Krieg zwischen Völkern als Wirklichkeit zu bekämpfen. Der Pazifismus gehört für ihn zu den Herdentier-Idealen; er ist eine Form der Sklavenmoral. Da zu wirklichen Kriegen Völker und Staaten gehören, die sie führen, der nationale, demokratische Massenstaat von Nietzsche jedoch wegen seiner Nivellierungstendenz verneint wird, finden wir in seinem Werk zwar Stellen wie die oben angeführte zur Rechtfertigung der Völkerkriege, sehen aber zugleich, wie er den Nachdruck immer mehr auf den geistigen Kampf um die Macht verlegt. Dieser Kampf wird zunächst um die Vorherrschaft in Europa geführt. Sollten dabei blutige Kriege entstehen, so schreckt Nietzsche vor ihrer Rechtfertigung nicht zurück.

So gipfelt seine Politik in der Vorstellung eines europäischen Kampfes um die „Macht" des größten Gedankens. Der europäische Mensch strebt dem Zustande zu, der im „Zarathustra" durch den Typus des letzten Menschen dargestellt wird. „Übermensch" ist die Formel für die

Überwindung dieses Typus. Der Übermensch soll die Welt vom „letzten Menschen", d. h. von dem letzten Ergebnis der christlich-demokratischen Entwicklung befreien. „Ringkampf um die Verwendung der Macht, welche die Menschheit repräsentiert. Zarathustra ruft zu diesem Ringkampf auf." Die „Umwertung aller Werte" soll den Kampf einleiten. Im „Ecce homo" wird das letzte und eigentliche Ziel Nietzsches ausgesprochen mit den Worten: „Der Begriff Politik ist dann gänzlich in einen Geisterkrieg aufgegangen, alle Machtgebilde der alten Gesellschaft sind in die Luft gesprengt — sie ruhen allesamt auf der Lüge: es wird Kriege geben, wie es noch keine auf Erden gegeben hat. Erst von mir an gibt es auf Erden große Politik." (Warum ich ein Schicksal bin.)

Möge Europa, so lesen wir in einer Nachlaßnotiz aus der Zeit des „Willens zur Macht", möge Europa „bald einen großen Staatsmann hervorbringen, und der, welcher jetzt, in dem kleinen Zeitalter plebejischer Kurzsichtigkeit, als ‚der große Realist' gefeiert wird, klein dastehen".

Der Wettkampf ist zu Ende. Nietzsche ist Sieger.

6. Der gute Europäer

Es bleibt noch ein Wort über denjenigen Begriff zu sagen übrig, der als einziger von allen politischen Begriffen Nietzsches gegenwärtig gekannt zu sein pflegt. Es ist dies der Begriff des „guten Europäers". Um den Wert dieses Begriffes bestimmen zu können, gehen wir am besten von der repräsentativsten Stelle aus, an der er erscheint: das ist die Vorrede zu „Jenseits von Gut und Böse". In Europa besteht jetzt „eine prachtvolle Spannung des Geistes, wie sie auf Erden noch nicht da war: mit einem so

gespannten Bogen kann man nunmehr nach den fernsten Zielen schießen". Sie wird von den europäischen Menschen freilich als Notstand empfunden, und es ist schon zweimal versucht worden, den Bogen abzuspannen, einmal durch den Jesuitismus, zum zweiten Male durch die demokratische Aufklärung mit Hilfe der Preßfreiheit und des Zeitungslesens. Die Deutschen, heißt es am Schlusse, haben das Pulver erfunden — alle Achtung! aber sie haben es wieder quitt gemacht — sie erfanden die Presse. Aber wir, fährt Nietzsche fort, „die wir weder Jesuiten noch Demokraten noch selbst Deutsche genug sind, wir guten Europäer und freien, sehr freien Geister — wir haben sie noch, die ganze Not des Geistes und die ganze Spannung seines Bogens! Und vielleicht auch den Pfeil, die Aufgabe, wer weiß? das Ziel..." Mit dem „Bogen" spielt Nietzsche auf den Kampf um Europa an. Die Antithese ist im übrigen deutlich: „guter Europäer" ist der Gegenbegriff zu einem Menschen, der nur Deutscher ist. Der gute Europäer ist ein libre penseur, ein Freigeist, und daher gut französisch gesinnt, ein Liebhaber der romanischen Kulturen, ein Freund des Mittelmeers und einer „Musik des Südens". Zu den guten Europäern gehören alle Geister, die sich auf Form, auf Artistik und Psychologie verstehen, Menschen, die Finger für Nuancen haben, spöttische, überlegene Geister, die heimatlos auf hohen Bergen leben. Es gehören dazu gelegentlich auch Schopenhauer und Wagner, natürlich niemals Bismarck oder andere Deutsche. Wir haben gesehen, wie schnell Nietzsche die Bezeichnung fallen läßt, wenn es darauf ankommt: sie haftet nicht an einem Wesen, an einer Substanz, sie hat lediglich eine Funktion, einen Zweck — den Zweck, die Deutschen zu beleidigen und eine Art Sphäre um den Einsamen zu schaffen, der von ihnen nicht erkannt wird.

Der Begriff des guten Europäers taucht zuerst auf in einer Betrachtung des „Menschlichen, Allzumenschlichen" (475), in welcher aus dem zunehmenden Verkehr (fälschlich) auf eine „Vernichtung der Nationen" geschlossen wird. Der gute Europäer, zu dem der Deutsche durch sein Talent als Dolmetscher und Vermittler besonders geeignet sein soll, wird hier als der Europäer der Zukunft angesehen. (Erinnern wir uns, wie Nietzsche über den „Vermittler" denkt. Oben S. 116.) In einem Aphorismus des „Wanderers" (87) wird von einem jeden, der „gut europäisch" gesinnt ist, verlangt, gut und immer besser schreiben zu lernen: es hilft nichts, setzt Nietzsche hinzu, „und wenn er selbst in Deutschland geboren ist, wo man das Schlechtschreiben als nationales Vorrecht behandelt". Der eigentliche Zweck dabei ist, jenen jetzt noch so fernen Zustand der Dinge vorzubereiten, „wo den guten Europäern ihre große Aufgabe in die Hände fällt: die Leitung und Überwachung der gesamten Erdkultur". Wer gegen das Gutschreiben und Gutlesen ist, der zeigt den Völkern einen Weg, wie sie immer noch mehr national werden können, weil er die Verständigung hindert, und ist folglich „ein Feind der guten Europäer, ein Feind der freien Geister". — In der Ablehnung der nationalen Unterschiede geht Nietzsche im „Wanderer" so weit, daß er die Mode als etwas Europäisches gegen die Nationaltrachten ausspielt (215). Seinen Abschluß erreicht dieser Gedankengang im Aphorismus 292 desselben Werkes, in welchem der „Sieg der Demokratie" vorhergesagt wird. Das vorläufige Ergebnis der um sich greifenden Demokratisierung wird „ein europäischer Völkerbund sein, in welchem jedes Volk, nach geographischen Zweckmäßigkeiten abgegrenzt, die Stellung eines Kantons und dessen Sonderrechte innehat".

Der gute Europäer, wie er in diesen Abschnitten erscheint, ist offenbar identisch mit dem, was Nietzsche im „Zarathustra“ den „letzten Menschen“ und im „Willen zur Macht“ den „zukünftigen Europäer“ nennt: er ist das Ergebnis der zu Ende geführten demokratischen Nivellierung — „das intelligenteste Sklaventier, sehr arbeitsam, im Grunde sehr bescheiden, bis zum Exzeß neugierig, vielfach, verzärtelt, willensschwach, — ein kosmopolitisches Affekt- und Intelligenzenchaos“ (Wille zur Macht, 868). Es ist das zweifellos nicht der gute Europäer, den Nietzsche meint, wenn er im „Ecce homo“ sagt: „es kostet mich keine Mühe, ein ‚guter Europäer‘ zu sein.“ (Warum ich so weise bin.) Der gute Europäer in diesem letzteren Sinne ist zweifellos wieder jener Freigeist, der zu einer kleinen Elite europäischer Köpfe gehört.

Jedoch gibt es noch einen dritten Begriff des guten Europäers. Dieser letztere ist kein Freigeist mehr, sondern ein kriegerischer Geist. Er ist ferne davon, ein Aufklärer zu sein, dem es auf die Verbreitung des Gutlesens und Gutschreibens ankommt, vielmehr kämpft er gegen das Jahrhundert der Aufklärung, in welchem man so gut zu lesen und zu schreiben wußte: „Im Grunde führen wir guten Europäer einen Krieg gegen das achtzehnte Jahrhundert.“ (Wille zur Macht, 117.) Diese guten Europäer werden im Aphorismus 132 des „Willens zur Macht“ ausführlich geschildert: es sind die Menschen der Philosophie Nietzsches. Sie sind „die Gesetzgeber der Zukunft, die Herren der Erde“. Eine Nachlaßstelle lautet: „Prinzip: 1. Eine Gattung von Wesen zu schaffen, die den Priester, Lehrer und Arzt ersetzen. (Die Eroberung der Menschheit.) — 2. Eine Geistes- und Leibes-Aristokratie, die sich züchtet, immer neue Elemente in sich hineinnimmt und gegen die demokratische Welt der Mißratenen und

Halbgeratenen sich abhebt.“ (Die Herren der Erde.) Für diesen Typus finden wir auch den Namen des „höheren Europäers“, der ein Vorläufer der großen Politik genannt wird (Wille zur Macht, 463). Die Menschen dieses Typus sind es, denen Nietzsche im September 1886 am Schlusse der Vorrede zum zweiten Bande des „Menschlichen“ zuruft: „Ihr, deren Trost es ist, den Weg zu einer neuen Gesundheit zu wissen, ach! und zu gehen, einer Gesundheit von morgen und übermorgen, ihr Vorherbestimmten, ihr Siegreichen, ihr Zeitüberwinder, ihr Gesündesten, ihr Stärksten, ihr guten Europäer!“

Epilog

Es wäre im Sinne Nietzsches, wenn man definierte: Herrschaft des Geistes ist ein anderes Wort für Anarchie. Daß der politisierende „Geist“ sich einmal auf Nietzsche berufen konnte, gehört zur Ironie der Geschichte. Der Irrtum beruht zuletzt auf Nietzsches Mißverhältnis zum Staat und auf der schwer auszurottenden Legende seines „Individualismus“. In seiner Welt scheint der Einzelne stets gegenüber der Rasse und dem Volk und dem Staat recht zu behalten. Es sollte stutzig machen, daß dieser Einzelne ein Herrschender ist — so ganz ohne Beziehung zum Staat kann Nietzsches Welt also nicht sein. Aber diese Beziehung ist verschüttet: nirgends macht sich seine Zeit so stark fühlbar wie hier. Daß das Gebiet des Politischen für Nietzsche im Schatten liegt, das ist nicht durch die Sache bedingt. In der „Politeia“ seines großen Gegners Platon steht der Satz: „Die größte Strafe ist es, von einem Schlechteren regiert zu werden, wenn man nicht den Entschluß faßt, selbst zu regieren.“ Dieses staatsgründende Wort könnte als Motto über dem „Willen zur Macht“ stehen. Zu verhindern, daß die Schlechteren regieren, weil die Besseren aus Ekel sich zur Seite stellen — das ist zweifellos eines von Nietzsches Zielen.

Nichts scheint schwieriger, als in Nietzsches Welt den Übergang vom Einzelnen zum Kollektiven zu finden. Und doch liegt das Kollektive notwendig auf dem Wege, der „am Leitfaden des Leibes“ beschritten wird. Der Philosoph des Willens zur Macht vernahm deutlich jenes leise Rauschen des unter den Zeiten fortfließenden Stromes, aus dem

der Einzelne ans Licht tritt. Die bewußten Verbindungen, die von den Menschen durch die Zeiten geschlagen werden, hält man gewöhnlich für das Wichtigste — „während im Grunde die wirkliche Verbindung (durch Zeugung) ihren unbekannten Weg geht“. (Wille zur Macht, 676.) Der Einzelne, das Individuum ist nur ein Irrtum: „Wir sind mehr als das Individuum: wir sind die ganze Kette noch mit den Aufgaben aller Zukünfte der Kette.“ (Wille zur Macht, 687.) „Die Vereinzelung des Individuums darf nicht täuschen — in Wahrheit fließt Etwas unter den Individuen.“ (Wille zur Macht, 686.) Wer am Leitfaden des Leibes denkt, kann nicht Individualist sein; ebensowenig kann Individualist sein, wer geschichtlich denkt. In Nietzsches Verhältnis zu den großen Gemeinsamkeiten ist ebenso ein zeitlich bedingter Bruch wie in seinem Verhältnis zur Geschichte. Wie wenig er innerhalb des geschichtlichen Bereichs individualistisch gedacht hat, ist durch die „Genealogie der Moral“ bewiesen: nicht Einzelne, sondern Geschlechter, Rassen, Völker, Stände und die Gegensätze zwischen ihnen — das Pathos der Distanz — sind für ihn die Ausgangspunkte alles geschichtlichen Daseins. Es sieht wohl manchmal so aus, als ob er sich nur für die „Zukunft der Menschheit“ interessierte. Aber der Realist weiß zu gut, daß es eine „Gattung Mensch“ als geschichtliche Einheit nicht gibt. Das Kollektivum, dem der einzelne Mensch entstammt, ist nie die Menschheit, sondern stets eine konkrete Einheit, eine Rasse, ein Volk, ein Stand. „Erhaltung der Gemeinde (des Volkes), ist meine Korrektur, — statt ‚Erhaltung der Gattung‘.“ — „Die verschiedenen moralischen Urteile sind bisher nicht auf die Existenz der Gattung ‚Mensch‘ zurückgeführt: sondern auf die Existenz von ‚Völkern‘, ‚Rassen‘ usw., und zwar von Völkern, welche sich gegen andere Völker behaupten

wollten, von Ständen, welche sich scharf von niederen Schichten abgrenzen wollten."

Dadurch, daß der Einzelne die Forderungen eines Volkes auf sich nimmt, wächst seine Kraft; indem er an den Spannungen teilhat, die zwischen den weltgeschichtlichen Einheiten bestehen, geht er den Weg zur Größe. Für alle aktiven Naturen führt dieser Weg über den Staat. Eine Lehre vom Staat ist Nietzsches Werk nicht zu entnehmen — aber dieses Werk hat alle Wege zu einer neuen Lehre vom Staat aufgetan. Wie sollte der Philosoph, der den Leib als „Herrschaftsgebilde" auffaßt, nicht ein Lehrer des Staates sein? „So wenig als möglich Staat!" — dieser Ruf des Ekels galt der römisch-christlichen Verfallsform des Staates, nicht der politischen Lebensform. Der „Nachlaß" enthält eine Stelle über den Staat, die erraten läßt, was Nietzsche in einer anderen Zeitsituation vom Staate hätte lehren können:

„Nicht Gesichtspunkte der Klugheit, sondern Impulse des Heroismus sind in der Entstehung des Staates mächtig gewesen: der Glaube, daß es etwas Höheres gibt als Souveränität des Einzelnen. Da wirkt die Ehrfurcht vor dem Geschlechte und den Ältesten des Geschlechts: ihm bringt der Jüngere sein Opfer. Die Ehrfurcht vor den Toten und den überlieferten Satzungen der Vorfahren: ihnen bringt der Gegenwärtige sein Opfer. Da wirkt die Huldigung vor einem geistig Überlegenen und Siegreichen: das Entzücken, seinem Musterbilde leibhaft zu begegnen: da entstehen Gelöbnisse der Treue.

Es ist nicht der Zwang und nicht die Klugheit, welche die älteren Staatsformen aufrechterhält: sondern das Fortströmen nobler Regungen. Der Zwang würde gar nicht auszuüben sein, und die Klugheit ist vielleicht noch zu wenig individuell entwickelt. — Eine gemeinsame

Gefahr gibt vielleicht den Anlaß zum Zusammenkommen, und das Gefühl der neuen gemeinsamen Macht hat etwas Hinreißendes und ist eine Quelle nobler Entschließungen."

Der Staat als heroische Erscheinung, als Herrschaftsgebilde, als ein Fortströmen alles Großen, als Mittel und Ausdruck des Kampfes um die höchste Macht, die nie eine bloß physische oder wirtschaftliche ist — das ist eine germanische Vorstellung vom Staate. Sie ist es, die in Nietzsche lebendig ist, auch da noch, ja gerade da, wo er gegen den Staat redet, und gerade da, wo er Deutschland angreift. Sie ist es auch, die in Hölderlins Hymnen lebt. Wo nicht Kampf um eine höchste Gestalt ist, da kann kein Staat sein. In den Italienfahrten der deutschen Kaiser lebt der Staatsgeist, dessen der Germane fähig ist. Dieser Staatsgeist geht nicht aus auf eine wirtschaftliche und finanzielle Sicherung der Macht, er hat eine gefährliche Verachtung für alles statische Denken, er ist rein dynamisch: der Staat ist da, wo Größe ist, wo ein kühner Führer über streitbare Männer gebietet und weitgesteckten Zielen nachjagt. Da ist Staat, wo Mut und Stolz, Kühnheit und Kraft sind, wo Ziele und Aufgaben winken. In der Jugendzeit der europäischen Völker hat die heroische Idee des germanischen Staates einen ungeheuren Eindruck hervorgerufen; freiwillig haben sich die Nachbarkönige den Kaisern aus sächsischem, salischem und schwäbischem Geschlecht gebeugt. Seit dem 13. Jahrhundert, dem großen Jahrhundert der Kirche, ist dies vorüber, und so tief ist der Fall, daß man nicht einmal in Deutschland ein Gedächtnis der Heldenzeit sich bewahrt hat.

Nietzsche ruft dieses Gedächtnis wieder in uns wach. Sein Angriff auf das „Reich" entspringt dem Gefühl der welthistorischen Aufgabe, die auf uns wartet. Er wollte

nichts wissen vom Staate als sittlichem Organismus im Sinne Hegels, er wollte aber auch nichts wissen von Bismarcks christlichem Kleindeutschland. Vor seinen Augen stand wieder die alte Aufgabe unserer Rasse: die Aufgabe, Führer Europas zu sein. Deutsche Politik ist in Zukunft ohne ein Element Hölderlin und Nietzsche undenkbar: von Deutschlands Jugend hängt die Zukunft Europas ab. Für die Jugend der andern europäischen Völker ist der Staat kein Problem; für die deutsche Jugend ist er das Problem. Was wäre Europa ohne den germanischen Norden, was wäre Europa ohne Deutschland? Eine römische Kolonie. Wie richtig haben unsere Feinde während des Weltkriegs das Germanische in Nietzsche empfunden. Sie sahen in seinem Werk ein Attentat auf die „christliche Kultur", d. h. auf eine wohlbewährte Verbindung von Evangelium und Geschäft; sie empfanden diesen redlichen und mutigen Geist als Verneinung jener Zivilisation, die unter dem Zeichen des Kreuzes Krieg führte, sie empfanden den Siegfriedangriff auf die Urbanität des Westens. Der unversöhnliche Gegner jener abendländischen Zivilisation, die uns im Jahre 1914 den Krieg erklärt hat — das ist Nietzsche. Denn diese Zivilisation ist das christlich-romanische „Abendland", dessen Illusionen er im „Willen zur Macht" zerstört hat. Über die Jahrtausende hinweg ist der romfremde, griechenverwandte Geist des Nordens wieder in ihm lebendig geworden. Der christlich-germanische Staat der Romantiker und der „Realpolitiker" ist für ihn ebenso eine Abirrung vom Geist des Nordens wie der zivilisatorische Wohlfahrtsstaat des Westens. Er deutet gelegentlich eine Außenpolitik an, die radikal nach Osten weist. In Rußland sieht er eine Macht, die Dauer im Leibe hat, die warten und etwas versprechen kann. „Rußland, der Gegensatzbegriff zu der erbärmlichen europäischen

Kleinstaaterei und Nervosität, die mit der Gründung des deutschen Reichs in einen kritischen Zustand eingetreten ist... Der ganze Westen hat jene Instinkte nicht mehr, aus denen Institutionen wachsen, aus denen Zukunft wächst . . ." (Götzendämmerung, Streifzüge, 39.) Unter den Zeichen des nächsten Jahrhunderts sieht Nietzsche das Eintreten der Russen in die Kultur: „Ein grandioses Ziel. Nähe der Barbarei, Erwachen der Künste, Großherzigkeit der Jugend und phantastischer Wahnsinn und wirkliche Willenskraft." Diese Worte sind gesprochen zu einer Zeit, als es ein Sowjet-Rußland noch nicht gab — kann man sich eine bessere Vorwegnahme seines Wesens denken, als sie in diesen Zeilen enthalten ist? und gibt es eine deutlichere Ablehnung westlicher Politik als die Worte: „Wir brauchen ein unbedingtes Zusammengehen mit Rußland, und mit einem neuen gemeinsamen Programm, welches in Rußland keine englischen Schemata zur Herrschaft kommen läßt. Keine amerikanische Zukunft!"

Deutschland kann weltgeschichtlich nur unter der Form der Größe existieren. Es hat nur die Wahl, die antirömische Macht Europas zu sein, oder nicht zu sein. Wenn es sich der Zivilisation des Westens einordnet, unterwirft es sich Rom; wenn es seine germanische Abkunft vergißt, verfällt es dem Osten. Der Schöpfer eines Europa, das mehr ist als eine römische Kolonie, kann nur das nordische Deutschland sein, das Deutschland Hölderlins und Nietzsches. Nicht neben Bismarck gehört Nietzsche, er gehört in das Zeitalter des Großen Krieges. Der deutsche Staat der Zukunft wird nicht eine Fortsetzung der Schöpfung Bismarcks sein, sondern er wird geschaffen werden aus dem Geiste Nietzsches und dem Geist des Großen Krieges.

Inhalt

Alle Zitate ohne Quellenangabe stammen aus den Bänden IX—XIV der Großoktavausgabe von Nietzsches Werken.

2·9·1937